

الناس والأمم

بحث في أصول الفلفة السياسية

تأليف: لويس هال
ترجمة: الدكتور محمد فاضل الشبلي

الناسُ والاممُ

٤٤٤

بحث في أصول الفلسفة السياسية

ألف : لويس هـ تال
ترجمة : الدكتور محمد فتحى الشنيطى

الناشر

مؤسسة محمد العزب
إبراهيم الأمان والكثير إبراهيم عبد
٢٦ شارع شريف - ١٢١ - القاهرة
تمت الطبعة ١٩٩٩

Copyright (C) 1962 by Princeton University Press

MEN AND NATIONS

by Louis Halle

دار الشؤون الدولية للكتاب
الطبعة الأولى: ١٩٦٢
المطبعة: محمد عبد الرازق

مخزونات الكتاب

رقم الصفحة

٧	مقدمة
١٣	الباب الأول — نص البحث
١٥	الفصل الأول — الفلسفة الثنائية
٢٩	الفصل الثاني — الفلسفة والجماعة
٤٥	الفصل الثالث — الفلسفة ، الجماعة ، الدولة
٦٩	الفصل الرابع — من المستول . . . ١
٨٣	الفصل الخامس — صحة الأفكار
٩٩	الفصل السادس — الكشف طريق التقدم
١١٣	الفصل السابع — تنظيم الجنس البشرى
١٤٧	الباب الثاني — شروح وإضافات
٢٥٧	هوامش

« إلى ذكرى إبراهيم

الذي أخذ على عاتقه أن يتحدث

إلى العزيز الحكيم »

مقدمة

إن كل من يحاول فهم المسائل العملية ، يسبر غورها تحت السطح ، ويكتشف أن لها جذوراً ضاربة في مسائل الفلسفة . فالإجابة — مثلا — على السؤال الذى واجه المنتصرين المتبصرين فى الحرب العالمية الثانية وهو ما إذا كان لهم أن يتشبثوا باستسلام أعدائهم استسلاماً غير مشروط ، هذه الإجابة تعتمد اعتماداً كلياً على الإجابة عن أسئلة حول طبيعة الناس والأمم . فلو كانت الأمم أشخاصاً معنوية بعضها خير بالطبيعة وبعضها الآخر شرير ، ولو كانت الأمم المنهزمة من بين الأشرار ، لكان من الخطأ تمتد قبول أى شيء أقل من الاستسلام غير المشروط . ولكن إذا لم تكن الأمم أشخاصاً أو إذا كان لها كلها طبيعة مشتركة ، فقد تظهر أسباب تجعل من الأحكم التفاوض على الشروط .

هذه العلاقة بين الحياة العملية والفلسفة تفسر لنا العلة فى اهتمام من تكون السياسة عمله الرسمى اهتماماً بالذات فى نهاية الأمر بمسائل الفلسفة ، وهذا الكتاب الذى تعد هذه الملاحظات بمثابة تقديم له ، هو ثمرة بحث بدأ عرضاً منذ عشر سنوات . أيام توظفنى فى الحكومة ، وما انفك ينمو ويتعمق حتى لحظة إتمامه .

وقد بدأ الكتاب فى الأصل بمسائل عملية . وكانت الصورة التى اتخذها هى صورة التحقيق ، باتباع المنهج الجدلى سؤالاً وجواباً ، حتى الوصول إلى مجالات الفلسفة . ولما كان كل جواب يثير مشكلة فقد استمد البحث من ذاته دافعاً يدفعه نحو الاستزادة . وعلى هذا فقد كنت أتقل من حجة إلى حجة ؛ ويحدث أحياناً أن أصل إلى نهاية طريق مسدود ، فأعود من

جديد عساي أعثر على طريق آخر أسلكه . وأخيراً يبدأ شيء - أشبه بالجواب النهائي - في التشكل . والباحث الذي أتفق سنوات في عمل قد يميل إلى الاعتقاد بأنه أوشك أن ينجزه ، ولكن مع ذلك ثمة نقاط تركها وراءه على جانبي طريق البحث الذي أسلكه لم يصل فيها إلى حل مقنع - فيقر بذلك آخر الأمر . وحين يعود إليها ويعكف على تأملها ، تلوح له خواطر تعكس أضواؤها على مجالات جديدة للمشكلة، وقد يقضى هذا به إلى مزيد من المفاهيم ، عليه أن ينظر فيها . ومن ثم يعاود النهوض بالعبء كله من جديد .

والواقع أنني شرعت أكتب فلسفة قبل أن تكون لي فلسفة ، وقد نمت في ذهني فلسفة من خلال تأملي وأنا منصرف إلى الكتابة ، وما كادت تجتمع لي فلسفة متكاملة في جوها حتى طرحت جانباً كل ما كتبت ، وبدأت تماماً من جديد . والآن وقد تبلور فكري، في مستطاعى أن أبدأ من النتائج التي وصلت إليها . فبدلاً من أن أشق طريق من المسائل العملية إلى الفلسفة التي تتجاوب معها ، بدأت بالفلسفة وشرعت أطبقها . وكانت نتيجة ذلك مجلداً أقل في حجمه بمقدار النصف من سوابقه قد تركزت فيه كثير من الأفكار . وليس في وسعي أن أتخيل أنه سيكون لدى فيما بقي لي من عمر ، شيء آخر جوهرى أضيفه إلى ما كتبت .

ولما كانت بؤرة البحث مركزة على مشكلات السياسة ، فيجب اعتبار هذا الكتاب مؤلفاً في الفلسفة السياسية . وإن ما فيه من تطبيق لأدعي أن يتصف بهذه الصفة مما فيه من فلسفة بحث . وسيرى القارئ أنني لو كنت بدأت بحثي بمسائل منصبة على طبيعة الحضارة ، أو مسائل متصلة بمعنى الفن أو مسائل عن التجربة الدينية لكتبت وصلت إلى الفلسفة عنها . ولكنت وصلت إليها أيضاً لو أني جعلت همى اكتشاف معنى الحياة .

ومهما يكن من أمر فلما كان هذا الكتاب في الفلسفة السياسية ، فإنى أود أن أحذر القارئ من خيبة أمل قد يصادفها . فإننى لا أقدم له - كما فعل أفلاطون وهوبز وروسو وآخرون - نموذجاً لنظام سياسى يعتبر نهائياً . بل إن ما أزوذه به هو تفسير للسبب فى أن مثل هذا النموذج يجب ألا يكون .

والكتاب فى صورته الأخيرة التى يخرج بها إلى القراء ، اقتصر الباب الأول منه على أن يكون شاملاً لمصلب البحث . ولذلك لم أعمد فيه إلى الوصف والتفصيل إلا حيثما وجدت ذلك مهما لفهم سياق الحجج . ولما كانت بعض الأحكام قد تبدو مع ذلك مفتقرة إلى الإيضاح ، فإن القارئ المدقق قد يطلب المزيد ، لذلك أضفت الباب الثانى مستوعباً للشرح والإضافات ، متضمناً لما شعرت أنه كان ينبغى أن أضمنه الباب الأول . ويشمل الباب الثانى أيضاً مناقشة مضامين البحث ، وهى وإن تكن ضرورية لفهمه فهى فى ذاتها تعين على الإيضاح ببسط الأضواء ، ويضم الباب الثانى كذلك مصادر الاستشهادات الواردة فى المتن .

وإذا صنف الكتاب على هذا الوجه ، أتى مجيئاً لحاجة طائفتين من القراء : فالقارئ الذى يكتفى بمعرفة الفكرة الأساسية يجد غذاءه فى الباب الأول : وأما القارئ المدقق فيمكنه أن يرجع بعد قراءة كل قسم إلى المواد الإضافية الخاصة به فى الباب الثانى .

ولما كان نظام الكتاب قد نسق بحيث ينبغى كل قسم فى الباب الأول على الحجيح الواردة فى الأقسام السابقة عليه ، فالطريقة الوحيدة لقراءته هى أن يطالع الكتاب من بدايته إلى نهايته . فالقارئ الذى يؤثر مجرد التصفح ، ملتقطاً بعض الأقسام هنا وهناك يؤسفنى أن أقول إنه إذا حاول هذا سيعود من الكتاب بخفى حنين .

وإني لأتأس من القارىء تسامحه في أمر آخر : ففي بناء فكري كهذا الذي حاولت أن أشيده هنا ، تتداخل الحجج في اعتماد بعضها على البعض الآخر ، ولكنها لا يمكن أن تعرض إلا واحدة بعد الأخرى . ويترتب على ذلك أن الحجج التي تساق في الأول قد تحتاج إلى شيء من الصقل والتصحيح على ضوء الحجج التي تأتي بعدها . ومن ثم أطلب من القارىء ألا يصدر حكماً نهائياً إلا بعد أن يكون البناء كله مستكملاً أمامه .

لقد كان واضحاً لفترة طويلة أن الإجماع الفلسفي الذي يعزز الحضارة قد انهار منذ القرن الثامن عشر . فالمقدمات التي كانت في يوم ما تحظى بوجه عام ، بحسن القبول لم تعد تزودنا بأساس للتفاهم المتبادل بين الناس والأمم . ولست أشير بهذا فقط إلى الخلاف بين « العالم الحر » و « العالم الشيوعي » . فالخط قائم في عالمنا الذي يدعو نفسه حراً ، ولكنه ليس على شك بصدد الأسس الفلسفية للحرية .

فالافتقار إلى مقدمات مقبولة متلائمة ، يجعل تعليم السياسة الدولية ، كمثل تعليم سائر الموضوعات ، مهمة ثقيلة الوطأة على الأستاذ والطالب على حد سواء . فقد لا تلتقي المقدمات البينة اليسيرة عند أستاذ آخر . وها هي ذى ألفاظ الدعاية قد امتزجت بمصطلحات الدراسة ، والتصورات الميثولوجية لامتياز منها بالمثل ، وليس هنالك ذهنان يتفان على كنهه الواقع . هذا وحده شفيح للهمة التي ينهض بها هذا الكتاب .

وليس ثمة أحد في القرن العشرين يمكن أن يكون دعياً في مثل هذه الأمور بالقدر الذي كان عليه المرء في الأزمنة الأسبق التي كانت أشد تقة بنفسها . وحسبي أن أقول في ختام هذه المقدمة ما قاله هوبز في عمدة كتبه :

« ليس في هذا البحث بأمره أى شيء . . . بقدر ما يسعى أن أدرك ،
يتنافى مع كلمة الله أو مع الأخلاق الحميدة ، أو يعكس صفو الحياة العامة .
ومن ثم فإننى أرى أن من المفيد طبعه ، ومن الأفيد تعليمه في الجامعات إذا
التفت معى في هذا الرأى ، وهى التى يناط بها الحكم على مثل هذه
الدراسات » .

لويس . ج . هال

جنيف ١٩٦١

الباب الأول
نص النجاسة

الفصل الأول الفلسفة الثنائية (١)

القضية الأساسية التي سنعرضها فيما يلي هي أننا نقيم في عالين في آن واحد ، مثل لاعب السيرك الذي يعتلي جوادين يأحدي قدميه على صهوة أحدهما والأخرى على صهوة الآخر . والانقسام إلى عالين هو مصدر مشكلتنا الرئيسية في سلوك كل منا في حياته ، وفي تنظيم مجتمعاتنا .

ولا إخالني أنقدم بهذه القضية كإكتشاف شخصي توصلت إليه ، فقد كانت قضية جذرية في الفلسفة والدين منذ الأزمان السحيقة ، وقد بسطت في أقدم الكتابات التي ما برحت باقية حتى اليوم ، كتابات رجال عاشوا في مصر منذ خمسة آلاف عام خلت .

وسأحاول في هذه الصفحات أن أبين أن الماضي والحاضر يمكن أن يفهما في كشف هذه الثنائية ، وأنه يجب تناول المستقبل في حدودها إذا كان علينا أن نحقق الأمل في حياة أفضل لبني البشر .

والتعبير الكلاسيكي عن الفلسفة الثنائية هو في نظر معظمنا لاصق بشخصية «سقراط» كما عرضها «أفلاطون» . فقد كان عالما سقراط هما عالم الأفكار وعالم الأشياء المادية . وقد اعتنق سقراط وجهة النظر القائلة بأن الأفكار وحدها هي الحقيقة ، بمعنى أنها جوهرية وأزلية ، بينما التقلات الشخصية الفردية المتعددة لتلك الأفكار في العالم المرن هي تمثيلات ناقصة ، وهي انعكاسات عارضة لها . فالمرئي يمثل محاولة لنقل اللامرئي . مثل تلك المحاولة الهابطة في القيمة التي يتوخى بها فنان نقل نسخة لرسم عظيم .

إن طرح هذه النظرية الأفلاطونية في الأفكار بهذه البساطة، لا يفضى إلى الاقتناع بها ومع ذلك يمكن أن نعرضها على نحو تقف منه هذه على قدمها كحقيقة بذاتها .

لنتساءل ما هو الخط المستقيم ؟

ويمكننا أن نجيب على هذا السؤال بطريقة من اثنتين :

ففي وسعنا أن نقول إن الخط المستقيم هو امتداد في بعد واحد واتجاه واحد فقط ، إذ يمكننا أن نتناول قلباً ونخط خطاً مستقيماً على قطعة من الورق . ولو أننا أجبتا هاتين الإجابتين معاً لواجهنا تبايناً واختلافاً ، ذلك لأن الخط المستقيم الذى رسمناه على الورق لن يتفق مع التعريف الذى أعطيناه . فأياً كانت العناية والدقة اللتان رسمناه بهما فإنه لن يتحدد ببعد واحد (مادام الوجود المادى يتطلب أكثر من بعد واحد) ولن يتحدد باتجاه واحد . فسيكون له عرض كما سيكون له طول ، وسينجم عن تحديدات المواد التى استخدمناها فى رسمه إن لم يكن عن تحديدات ضبطنا لهذه المواد ، بعض خلل فى الاتجاه ، وإن يكون طفيفاً . هذا التباين بين التعريف والمثل يقتضى التوفيق . وكيف يكون التوفيق ؟

إننا نقوم بهذا التوفيق بتمييز الفكرة من التعبير المادى المشخص عنها . فالتعبير المشخص يمثل جهداً لتقديم الفكرة التى حين تتحقق فى كنف التحديدات الطبيعية للعالم المادى لا تقبل شيئاً أكثر من أن توحى به ، بأن تقر به إلى أقصى حد يمكن ، فأرسم على الورق ليس بذاته خطاً مستقيماً إنما لا يعدو أن يكون إيعازاً بخط مستقيم .

وكيادى بوسعى أن أقول إن الخط المرسوم على الورق هو وحده الذى له القيمة التى أدعوها حقيقة واقعة ، بينما الخط المتصور فى التعريف

هو وهم من حيث أنه ليس له وجود يمكن قياسه . ومع ذلك فإتي أوجه النظر إلى أنه في هذه الحالة يؤدي الخط التصوري ، أى فكرة الخط ، الدور الأساسى فى الذهن البشرى ، فالفكرة بالنسبة للذهن أشد واقعية من الظاهرة المرمية . ففى تأتى أولاً ، ما دام أنها كانت هى التى حاولنا أن نمثلها حين وضعنا القلم على الورق . وهى تأتى كذلك فى نهاية الأمر . ذلك أننا حين ننظر إلى ما وضع على الورق ينحى ذهننا من تلقاء نفسه عرض الخط واختلالات الاتجاه كعيوب يمكن غض النظر عنها . إن ذهننا يترجم المرمى مستعيضاً عنه بالفكرة التى كانت هى النموذج التى تحدد به شكل المرمى . ومن ثم فالفكرة لها فى النهاية مثل ما لها فى البداية ، حقيقة واقعية أشد حيوية . والظاهرة المادية هى فقط محاكاة ناقصة للفكرة .

لقد وصفت الثنائية هنا فى حدود جزئية ، ويمكننا أن نعطي عنها تعبيراً عاماً وذلك بأن نقرنها بالحدين المتعارضين اللذين لا يغنى لأحدهما عن الآخر ، أعنى الكمال والنقص . والنقص هو طابع كل شئ فى العالم المحسوس ، وهو من ثم يربط برباط التناقض بين العالم المحسوس وعالم الكمال . إذ كيف يتأتى النقص إلا بالمقارنة بالكمال ؟ إن حاجة الذهن إلى مستوى من الكمال هى وحدها التى تجعل أى شئ يمكن أن يكون ناقصاً . وفى القول بأن خطأ ليس مستقيماً استقامة كاملة نعلن وجود فكرة ، وجود خط مستقيم استقامة كاملة لا يمكن تجسيده مادياً . ويرتب على هذا أن عالم الأفكار هو الأساسى . ونحن نقبل الخط المستقيم كتصور لكمال يوجد فى الخيال فقط . ونحن نفترض أن العلامة على الورقة تمثل محاولة لمحاكاته بنتائج تأتى لا محالة ناقصة . هب ، مع ذلك ، أن ناقداً لهذا الاستدلال قد يزعم أن الخط المرسوم بالقلم بينما ينظر إليه كتمثل ناقص لتصور امتداد ذى بعد واحد فى اتجاه واحد ، فن الأفضل اعتباره تمثلاً كاملاً لتصور شكل له طول معين وعرض معين واختلاف معين عن الاستقامة .

وردى على ذلك أن ليس ثمة تصور من هذا القبيل . فالخط المستقيم كما عرفناه يمثل ذاته لأذهانتنا كتصور جوهري في الطبيعة ، بينما الشكل الذى يطابق العلامة على الورق مطابقة دقيقة ليس له مثل هذه المكانة ، فكل منا يخطر بذهنه تصور خط مستقيم ولا يصدق هذا على التصوير المشهور لمثل هذا الشكل الخاص ، الذى لا يمكن أن يستعين به ذهنى ليبدأ به (وعلى ذلك فهو لم يكن فى ذهنى حين وضعت القلم على الورقة) أو يعنى حتى بالنظر إلى ترجمته الكاملة . فأحدهما يصلح كنموذج كلى فى أذهانتنا بينما الآخر لا يصلح لذلك . ومن ثم نحين ننظر إلى العلامة على اورقة فإن ما تثيره هو التصور وليس شكلا تطابقه مطابقة دقيقة ، وهو تصور خط مستقيم لا تطابقه مطابقة دقيقة .

أنصف إلى ذلك أن الدائرة توجد فى أذهانتنا كتصور طبيعى . فإذا ظهر لنا الآن جسم له شكل دائرة باستثناء واحد وهو أن حافته مشطوفة ، فإن ذلك الجسم يوحى لنا بتصور دائرة ، والانحراف عن الدائرة يمثل لأذهانتنا كنقص ، فالجسم المادى يمثل تصور دائرة تمثيلا ناقصاً ، بينما تصور آخر (وهو تصور شكلها الزاكن) يمثلها لنا تمثيلا كاملا .

ففى هذه الأمثلة عن الخط والدائرة ، أين هو أساس التمييز الذى لا يؤثر فىنا ، بين المطالب الصحيحة والمطالب الباطلة ، بحيث نتخذ تصوراً جوهرياً أو فكرة جوهرية ؟

فالتصور الصحيح هو الذى يكون له ذلك الانتظام الذى يجعله قابلاً لأن نعبّر عنه فى عبارات نصوغ منها تعريفاً بسيطاً . فهو يمثل منطقاً . أما التصور الباطل فهو يفتقر إلى الكيفية . فهو لا يمثل منطقاً ما . وليس ثمة صيغة لوصف الشكل الدقيق للعلامة التى توحى بخط مستقيم كما وجدت

صفة لوصف الخط المستقيم ذاته لأن هذا الشكل يفتقر إلى الانتظام . فله
خصيات لا تحدث تبعاً لأي مبدأ من مبادئ المنطق . ففي راسي أن أعرف
دائرة بأنها خط يمتد في مسطح واحد ، وهو في كل مكان على مسافة متعادلة
من نقطة محددة ، ولكن الدائرة المشوهة التي عرضتها في مثالي ، وهي
المفتقرة إلى الانتظام ، ليست قابلة لانطباق هذا التعريف عليها .

أخلص عما تقدم بأن لنا في أذهاننا كأمر طبيعي ، نموذجاً لسياق منطقي
يحدد تعبيره في بعض التصورات الجوهرية . ونحن نتطلع إلى العالم المحسوس
فنحن نفعل ذلك في نطاق هذا النموذج . ونحن نبحت عن مطابقات له ،
وما نجده على أفضل وجه أشياء مقاربة له ، ومطابقات تتفاوت في النقص .
وحيث نجدتها نبذل رؤيتنا قصارى جهدها لنرى فيها المطابقات التي نبحت
عنها . وهي تجاهد لتصحيح الاضطراب ، ولتعدل منه بحيث يماكي نموذج
السياق المثالي الذي يوجد كواقعة من وقائع الطبيعة في أذهاننا . ففي نقص
أحد العالمين ، نرى بالتالي كمال العالم الآخر .

ويشير ذلك تساؤلنا عما يمثله ذلك النموذج من المنطق القائم في أذهاننا .

(٢)

في الخلق الإنساني تأتي الفكرة دائماً في الأول — فالإنسان الذي
يرسم خطاً مستقيماً لديه الفكرة قبل أن يبدأ الرسم ، والمثال لديه فكرة
تمثاله قبل أن يواجه كتلة الحجر . وحيث اتخذ روبسيير ، اتجاهاً للثورة
الفرنسية كان لديه فكرة المجتمع الذي قصد إلى إنتاجه . وليس ثمة أحد
يتولى عملاً من أعمال الإبداع دون فكرة سابقة عما يروم إبداعه .

والفلسفة الثانية تقرض أن ما يصدق على الخلق الإنساني يصدق على
الخلق كله . فلا بد أن إله الخلق كانت لديه فكرة النور قبل أن يقول :
« ليكن هناك نور » . ولا بد أن فكرة الإنسان كانت موجودة قبل أن

يكون هنالك أناس ، ولا بد كذلك أن يكون هنالك نموذج للسياق خارج
الذهن البشرى قبل أن يكون هنالك نموذج له داخل الذهن ، ومن المفروض
عندئذ أن النموذج داخل الذهن يطابق النموذج خارجيه . وعلى ذلك فتبعاً
لسقراط تطابق الفكرة الإنسانية عن الجمال حقيقة في الطبيعة . فهي تمثل
المفهوم الإنساني لما هو إلهي . فالمثال الذي يعبر عنها في تمثال ، وإن
كان هو نفسه فانياً ، فإنه يعبر عن حقيقة سرمدية ، حقيقة وجدت قبله
وستبقى بعده .

وقد كانت الثنائية في الطبيعة ذاتها ، مستقلة عن الإنسان ، هي المقدمة
التي تأسست عليها الإنجازات الفنية عند اليونان القدامى ، بل وإنجازاتهم
الفكرية والسياسية أيضاً . حين شكل براكسيتيليس Praxiteles هرمس Hermes
لم يتخذ نموذجه إنساناً فردياً ملبوساً ، ذلك لأن كل إنسان فرد كان على
أفضل وجه نسخة ناقصة للأصل ، لفكرة الإنسان ، وهذا الأصل كان
نموذجه وكان يتوخى أن يمثل هذا الأصل تمثيلاً مباشراً في الحجر .

وللنظرة الأفلاطونية تعبيرها اللاهوتي في الأساطير الخمس الأولى للإنجيل
تبعاً ليوحنا فيما يسمى نظرية اللوغوس Logos : أنت الفكرة أولاً ،
والفكرة أنت من لدن الله ، والفكرة كانت هي الله . وقد خرجت جنود
المسيحية كما تصورهما مؤسسها بولس من هذه النظرة ، قال ونحن لا ننظر
إلى الأشياء المرمية بل إلى الأشياء التي لا ترى ، ذلك لأن الأشياء المرمية
زائلة ، بينما الأشياء التي لا زاهي هي السرمدية .

هنا إذن أساس ممكن ، لسلطة تفوق سلطة البشر للأفكار التي يعبر عنها
في الإبداع الإنساني ، فالخلق الإنساني يعبر عن فكرة في ذهن مبدعه يظن
أنها تعكس بدورها ، منطلق الكون ، اللوغوس الذي كان في البداية . وصدق
الفكرة مرهون بمطابقتها لللوغوس .

عند هذه النقطة نواجه صعوبة إستراتيجية جزئية ، ألا وهي معرفة ما إذا كان أى شيء فى ذهن شخص يطابق أى شيء خارجه . والصعوبة هى أننا لا نستطيع أن نعرف أى ثقة نحلها فى الأعضاء التى ندرك من خلالها ونفسر ما نفترض أنه قائم فى الخارج . إن ما يبدو أزرق لى قد يبدو لونا آخر لشخص ما بعينين آخريّن ، وقد لا يكون للأزرق أى وجود خارج ذهنى . وعلى ذلك ، فبالمثل ، المنطق الذى أمحله للعالم قد لا يبدو أن يكون صفة من صفات ذهنى .

وينبغى تقبل هذه الصعوبة كحائل دون اليقين ، ومع أننا نسلم بالكثير ، فإنه يبقى مستحيلا علينا عملياً أن نعتقد بأن ليس ثمة مطابقة بالمرة بين ما نجره كحقيقة واقعية وبين حقيقة واقعية راهنة فى الخارج . وأولئك الذين يدعون أنهم يعتقدون ذلك يذاقون أنفسهم بأفعالهم عنها ، ذلك لأنهم مرتبطون بأن يأتى سلوكهم فى حياتهم فى كنف العالم الخارجى الذى ينكرونه ، ومن ثم فسلكهم فى الحياة مؤسس لاعتالة على فلسفة لا يعترفون بها ، وهى أكثر عملية من تلك التى يجاهرون بها مثل هذه الفلسفة العملية التى تعيننا هنا .

فيجب أن نفترض ، والفلسفة الثنائية تفترض بالفعل ، أن ثمة مطابقة ، وإن تكن ناقصة ، بين ما يبدو وبين ما هو حقيقى فعلا ، بين نموذج السياق فى أذهاننا وبين البيئة الكونية التى ينطبق عليها ، فقد يكون أحدنا لا أحرأً ولكنه ما برح يفترض افتراضات يؤسس عليها سلوكه فى الحياة . ومع ذلك فعلى أفضل حال ، لا بد أن تكون المسابقة التى تزعمها بين عالم الأفكار فى داخل أذهاننا وعالم الأفكار خارجه ، أقول لا بد أن تكون ناقصة ، فالأفكار التى تمثل لأذهاننا لا يمكن أن تكون كلها صادقة على حد سواء باختبارها بمطابقة من هذا القبيل إن لم تكن متصارعة الواحدة منها (٢٠ - الأمام)

مع الأخرى . ففكرة « نيتشه » عن الإنسان لا تتفق مع فكرة « القديس فرنسيس » ، ولا فكرة « كارل ماركس » عنه مع فكرة « القديس بولص » . وعلى ذلك فنحن نواجه مشكلة تمييز الحق من الباطل مثل صاحب الرؤية الذى لا يستطيع أن يذكر ما إذا كانت رؤية معينة آتية من لدن الله أم من عند الشيطان .

ذلكم هو المازق الإنسانى .

والقضية التى ألق في صفها في هذه النقطة ما برحت قضية بسيطة ، بدون الجهود التى بذلتها فلسفات وأديان معينة لصقلها . نحن نعيش في عالين : عالم أولى وهو عالم الأفكار الكاملة ، وعالم ناقص يحاكيه . ونحن ننظم سلوكنا في الحياة بما يتفق مع الأفكار كما تتمثل لأذهانتنا . ومع ذلك فلكوتنا لانعرف أى قدر من الصدق في هذه الأفكار ، فإننا لانستطيع أن نتفق عليها .

(٣)

ونحن نعيش في العالمين معاً . ولكن عالم الأفكار هو الذى يحكم سلوكنا في العالم المرئى . وأفكارنا تقودنا - وإن كان ذلك عن غير وعى منا - نحو ما هو صالح للجنس البشرى كأمر من أمور الطبيعة أو من مقاصد الله ، مسلمين بأنه اللوغوس Logos والمطابقة له من بين هذه الأفكار القائمة . ومع ذلك فنحن كأفراد وكجتمعات لا نتفق في أفكارنا عن الملائمة الإنسانية (القواعد العامة للسلوك الإنسانى) ومع أننا نعرف طرائق الحياة الملائمة للأجناس الأخرى ، فإننا لانعرف ما هو ملائم لجنسنا . فطريقة نحل العسل في حياتها لا تختلف اليوم عما كانت عليه منذ عشر سنوات خلت أو تختلف في قارة عنها في أخرى . وللنسر نفس ضروب السلوك والتجمع اليوم التى كانت له منذ ألفى عام حين لاحظته بليني Pliny الأكبر عند باب

روما القديمة ، وليس ثمة سؤال يمكن أن يثار حول الطريقة الملائمة لهذه المخلوقات لتسلك في الحياة . وإن لغز الملازمة قاصر على جنسنا البشرى .
جنسنا فقط لم يستقر بعد على ما هو عليه ، وعلى أية حياة تلائمه ، وأى
ساوك . وعلى ذلك فنحن نجده يحرب وينقل من شىء إلى آخر (ويفضى
ذلك إلى كوارث في كثير من الأحيان) وهو ما لا يفعله أى مخلوق آخر .

ويتبع ذلك أن أى شخص حاول أن يكتب عرضاً وصفاً - كما فعل
مايترلينك Maeterlink في كتابه حياة النحلة The Life of the Bee - الحياة
الإنسان وجد نفسه يواجه مصاعب معينة .

فقد كان في وسع « مايترلينك » أن يدرس جماعة من جماعات النحل
ويزعم أن ملاحظاته تصح على جميع الجماعات . نخلية النحل في نيويورك
لا تختلف عن خلية النحل في باريس أو بكين . فالخلية قد استقر نمطها منذ
أمد بعيد . وتنظيمها السياسى قد ثبت ورسخ منذ العهد الذى تمتد إليه المعرفة
الإنسانية ، ولم يعد موضع تساؤل . فأدوار الملكة والذكر والعامل
محددة ولا يطرأ عليها تغيير .

ولكن مجتمع الخلية لا يخرج إلى الوجود بفعل واحد من أفعال الخلق .
فالنحل كنوع انتشر انتشاراً بطيئاً من نفس النقطة العضوية التى انتشر منها
الإنسان ، والارتباطات بينهما لم تكن لتفصح عن ذلك التنظيم المصقول
الدقيق الذى نراه اليوم . (ولقد كان في وسع روسو أن يتحدث عن جماعات
النحل حديثه عن الناس ، من أنها قد ولدت حرة وأنها في كل مكان مكبلة
بالأغلال) . ولا بد أنه كان هنالك تنوع وقلق في علاقاتها الاجتماعية . فلم يكن
في اوسع أن تكون هنالك جماعتان متماثلتان تماماً ثم يحدث أن تبقى إحداهما
وتحافظ على نوعها ، بينما تفرض الأخرى .

فن بين ضروب التنظيمات يكتب البقاء لأصلحها ، بينما تختفى الضروب الأخرى . فالعملية التطورية المؤسسة على الانتقاء الطبيعي لا تنتج النحلة الفردية فقط . وقد أنجزت هذه العملية مهمتها في الخلية الحديثة ، التي لم يعد يطرأ عليها تغيير .

وتاريخ المجتمع الإنساني ، من أولى بداياته التي تصل إليها معرفتنا ، هو صورة للتنوع الذي لم يستقر فيه شكل من أشكاله . فالشكل في تجربة وتغير وانهار وتجربة جديدة . وأنماط الدول في أيامنا ، مثل دول غرب أوروبا ، كانت مجهولة منذ قرنين انصرما ، ويمكن أن تختفي أيضاً في عالم أحفادنا . ودولة السوفييت في أيامنا لها نوع واحد من التنظيم ، والولايات المتحدة الأمريكية لها نوع آخر ، وكلاهما في تحول متصل . فليس ثمة شيء ثابت ، وليس ثمة شيء مستقر . وفي وسع الإنسان أن يتكهن بأن هذه العملية الخاصة بالتطور الإنساني بين التجربة وبين التغيير المستمران تمضي هكذا إلى الأبد ، وأنها مثلها مثل عملية تطور النحل في الأزمنة النابرة - تتجه إلى غاية .

وللمازق الذي تقع فيه نحن البشر في هذه الأيام هو أننا لا يمكننا أن نعرف ما عسى أن تكون عليه هذه النهاية ، إذا كان المشهد على هذا النحو ، وعلى ذلك فمن لا نستطيع أن نعرف في أي اتجاه ينبغي لنا أن نمضي ، وإلى أي نظام من هذه الأنظمة المتعاقبة المتناوبة نهيئ أذهاننا ونوطن إراداتنا . وفي كلمة واحدة ، نحن لا نستطيع أن نضع يدنا على ما يشكل نظام الحياة للملائم لنا . فأى إنسان ملاحظ قادر على أن يحدد السلوك الملائم للنحلة والتنظيم الاجتماعي الموائم لها ، ولكن لا أحد يمكن أن يعرف ما يلائمه هو نفسه .

« التحل لنبات الخننج ،
« والقنبر للسماء ،
« والظبي للغابة المخضوضرة ،
« فإلى أين أذهب أنا ؟ »

إن عملية النمو في الفرد هي عملية كشف هويته الفردية ، رأى نوع من الأشخاص عساه يكون ، وطريقة الحياة الملائمة له . ولعملية التطور في النوع غايات ماثلة . وقد اكتملت هذه العملية الآن عند كل نوع باق ماعدا الإنسان وحده . يقول السير جوليان هكسلي Julian Huxley « لقد صار الإنسان الآن الممثل الوحيد للحياة في ذلك الجانب التقدمي ، وضمانها الوحيد لأي تقدم في المستقبل » .

(٤)

تأتى الفكرة أولا ، وحياة الإنسان محاكاة لها . فالمثال الذى يحاكي في الحجر لا يحاكي في الحجر فقط . ففى نمو شخصيته هو نفسه أيضاً ، يحاكي فكرة ما ينبغى أن يكون عليه الإنسان ، فى نبرة صوته وفى تعبير وجهه وفى إفصاحه ، وفى نكتته حين يقرر متى يؤذى ومتى لا يؤذى ، فهو فى جميع هذه الأمور يمثل يؤدى دوره .

فليس ثمة مواطن فى إنجلترا ولد ولديه فكرة الرجل الإنجليزي ، ولكن جميع المواطنين الإنجليز واثم هذه الفكرة . فهى تأتى إليهم من التجربة المتجمعة للأفراد سواء بطريقة مباشرة أو فى القصص التى تشكل فى معظم الأحيان فى أفسار ومثل عليا . هذه الفكرة التى تأتى إليهم تمثل فى فكرة الملاممة . (أذكر إحدى المناسبات فى جنيف حين خيل لأحد المواطنين هناك أتى إنجليزى ، فقال لى « ليس لديك ماتوقعه من الإنجليزى من برود الأعصاب ، وقد أجبته أتى لم يكن لى أن أصل إلى هذا البرود بادمت أمريكياً) .

إن سبق الفكرة هو الذى يعطى الأهمية للإبداع الأدبى والفنى فقد لاحظ سومرست موم Somerset Maugham فى بعض ما كتب ، أن الإنجليز فى قصص كيلنج Kipling عن الهند كانوا أكثر تمثيلاً للجيل الذى أعقب كتابته لقصصه من الجيل الذى كان قائماً حين كتبها . لقد كان فى الهند إنجليز فى الجيل الذى أعقب كتابة قصص « كيلنج » لم يكن من الممكن أن يكونوا ما كانوا عليه ما لم يكتب هذه القصص ، فهو لم يتدع شخصيات روائية فحسب ، كما يستخلص ذلك « موم » بل أبدع رجالاً . فالكلمة تاتى أولاً دائماً .

والأفكار التى يشكل الناس بها أنفسهم ، لاتعادل بساطة المذاهب الضخمة التى نخلع عليها أسماء : الديمقراطية ، والاشتراكية ، والأفلاطونية ، والمادية ، والوجودية ، والطاوية Taoism ، والمسيحية فهى تتسلسل من مثل هذه المذاهب الصورية إلى أفكار ما يلبسه الناس وما يقولونه . إنها لتتسلسل من أفكار ما ينبغى أن يكون هنالك من علاقات ملائمة بين الأجناس . فهى تعنى إلى فكرة « موسولنى » عن الإنسان أو فكرة « البرت شفايتزر » A.Schweitzer عنه ، إلى فكرة بوتشيللى Botticelli عن المرأة أو فكرة روبرت Rubens عنها . فهى تشمل السلسلة الكاملة لمعتقدات الناس ومواقفهم وسلوكهم . وهى ترتبط عامة فى مركبات من الأفكار بالتداعى . (فى فترة فى القرن التاسع عشر فى فرنسا كان لأهل أورليانز سبلتان فقط ، وللبونا بارتين شوارب وعثاين ، بينا للجمهوريين لى كاملة) .

ونحن الرجال نتمثل اللوغوس فى أفكار الملاممة التى يلتزم بها كل منا . وكل منا يؤسس ولاه لما على اعتقاد أو زعم بأنها تمثل ما هو صحيح فى حدود مقاصد الله الطبيعية . يقول « شيشرون » : « ثمة قانون حق - أعنى

العقل السليم يتفق مع الطبيعة ، وينطبق على جميع الناس ، وهو سرمدى لا يتغير . وهو لا يضح قاعدة في روما وأخرى في أثينا ، ولن تكون هناك قاعدة اليوم وأخرى غدا . وإنما سيكون هناك قانون واحد سرمدى لا يتغير ملزم لجميع الناس في جميع الأزمان . ومن لا يطيع هذا القانون يتخلى عن ذات نفسه ، وهو إذ ينكر الطبيعة الحقة للإنسان سيسام من ثم بأقصى العقوبات .

لقد وحد « شيشرون » بين نظراته عن الملاممة الإنسانية وقانونه الطبيعي على أساس الزعم بأن منطق ذهنه الخاص ، كان هو «العقل السليم» الذي يطابقه . والصعوبة هي أن منطق أذهان الناس الآخرين قد مثلت «العقل السليم» بطريقة أخرى ، ومن ثم وصلت إلى نظرات أخرى عن قواعد السلوك الملائمة للإنسان . إن اللوغوس ذاته يمكن أن يكون هو نفسه في روما كما هو في أثينا ، وفي الغد كما هو اليوم ، ولكن تقمص أهل روما له كان مختلفاً عن تقمص أهل أثينا ، وتقمص أهل جيل ما يتخلى عنه من أجل تقمص أهل الجيل التالي .

هذه التجربة توحى بأنه على غير ما يرى « شيشرون » ينبغي لنا أن نميز بين الأفكار التي لدينا في أذهانتنا وبين اللوغوس ذاته . فاللوغوس يظل على مدى واسع مجهولاً ، فالأفكار في أذهانتنا تمثل فقط فهماً الجزئى «اللوغوس» ، أو اقتراضنا لما يلزم أن يكون عليه . وفكرة الأثيني (كما وصفت في خطة بريكليس Pericles الجنائزية ، وفكرة الروماني أمام المحرث كما مثلها سينسيناتوس) وفكرة التوتون القديمة عن الإنسان كشخص مضجر ، وفكرة الكويكر عن الإنسان المسالم - كل من هذه الأفكار يمكن أن يكون لها بمقارنتها بالأفكار الأخرى فقط مطابقة متفاوتة مع الفكرة الأصلية (أعني اللوغوس) ولكنها ليست الفكرة الأصلية ذاتها .

وتأخذ الفلسفة الثنائية ، بأن هنالك في سياق الطبيعة منذ البداية فكرة مستخفية عن الإنسان تمثل ما المقصد من وجوده . وينبغي أن نشكل أنفسنا طبقاً لها كما أيد ذلك « شيشرون » وآخرون . ولكن في استطاعتنا فقط أن نفهمها على أفضل احتمال فهماً يقتصر إلى اليقين ، ولا يمكننا أن نتفق عليها . وإذن ففي جهلنا واختلافنا يتبع بعضنا « نيتشه » ، وبعضنا القديس « فرانسيس » ، وبعضنا « كيبينج » ، وبعضنا « غاندى » ، وبعضنا « تولستوى » ، وبعضنا « هتلر » ، وبدون معرفة بالنهاى ، لا بد لنا من أن نستعين بالآراء المتصارعة على أفضل ما نستطيع .

إن التباين بين الأفكار المتنافسة يثير الصراع بين من يتبعونها . ومع ذلك فالصراعات ليست ببساطة صراعات بين الأفراد ، ذلك لأنه ليس هنالك فرد يعيش في عزلة فكرية بل بالأحرى كل فرد يشارك في أفكار عامة عن الملامة بين جيرانه ، الذين ذهبوا إلى نفس المدارس وتعلّموا نفس الدروس . وهو يشكل معهم جماعة بفضل هذه المشاركة منه .

أليست كل جماعة تمثل إذن مركباً من أفكار تميزها عن جماعات أخرى تمثل مركبات أخرى من الأفكار بحيث يأخذ الصراع بين الأفكار صورة الصراع بين الجماعات ؟

إننا وصلنا الآن إلى نقطة نمضى منها إلى أرض وضعتها الحماة الفلسفية . فإلى أن وصلت إلى هذه النقطة كنا نتناول بالدراسة الفرد المرنى وذهنه الفردى . ومع ذلك فليتنا أن نتناول الآن بالدراسة الجماعة وما نسميه الذهن المشترك ، ومع أننا نتحدث عادة عن الجماعة كما لو كان لها وجود ملموس ، شأنها شأن الفرد ، فسنجد أنها ليس لها هذا الوجود .

الفصل الثاني الفلسفة وأجماعه (٥)

« مع أننا نتحدث عن جماعات من الكائنات الواعية ، ومع أننا ننسب لها السعادة والشقاء ، والرغبات والاهتمامات والعواطف ، فليس هنالك من يوجد بالفعل ويشعر إلا الأفراد . »

هذا ما قاله الدكتور بالي Paley ، فلو قبلنا حكمه هذا ببساطة ، وأخذناه في معناه الحرفي ، ألا ينبغي على هذا أن سجل التاريخ الإنساني كان تدريجياً لما لم يوجد في الواقع ؟ ألا يترتب على ذلك أن تاريخ فرنسا مثلاً كان تاريخ كيان وهمي ؟ ومع ذلك فيلوح أنه كان يفكر ، لحظة إصداره لهذا الحكم في حدود العالم المرنى وحده ، عالم الموجودات المشخصة الواعية ، وهذا هو الذي عناه بالوجود الحقيقي .

يبد أن العالم المرنى قد لا يكون معقولا مفهوماً ، مالم يكن في المستطاع جمع أجزائه الدقيقة المكونة له ، وما لم يكن هنالك ارتباطات صحيحة تجمع بينها . والتجربة المعقولة هي التجربة التي تعتمد على عملية التعميم والتأليف التي تنهك فيها حين نرى الجزئيات الفردية في ترابطها ، مكونة عوداً من السندس ، وحين نرى عيدان السندس مكونة لحقل أخضر . فقط المنطق المألوف لأذهانتنا يحتضن مثل هذا الترابط ، وتعتمد سلامة التفكير عليه .

والارتباطات بين الأجزاء المحسوسة التي نجريها ، هي مع ذلك من أنواع مختلفة وتصح في درجات متنوعة . والجزئيات التي تشكل عود السندس

ترابط بواسطة تنظيم مشترك في بناء عضوى واحد . ذلكم نوع من الترابط ، وعيدان السندس التى تكون حقلاً أخضر ترابط بتشابه كل منها مع الآخر . ذلكم نوع آخر من الترابط .

وبقدر ما تكون فرنسا دولة منظمة ، ترابط مواطنوها في التنظيم أياً كان التباين والاختلاف بينهم ، وبقدر ما تكون فرنسا أمة مترابطة بالتشابه — نفس الجنس ونفس اللغة والولاء لمجموعة من الأفكار — تكون ثقافة مشتركة .

ومع هذا فالترابطات بالتشابه تتفاوت في درجتها . فحين أشير إلى الحقل الأخضر فإننى أقوم بتعميم يربط أجزائه بلون مشترك ، ولكن الحقل قد يحتوى بعض الأزهار المتطفلة الزرقاء والصفراء والأوراق الذابلة . فتعميمى إذن ليس تعميماً صادقاً صدقاً مطلقاً . وهو بالأحرى تبسيط يستبعد الاستثناءات ، مدعياً أنها ليست هناك . وكلما كانت الاستثناءات أكثر أهمية كانت نسبة الصدق في تعميمى أقل ، ولا يستطيع أحد أن يقول إلى أى حد ضئيل من الصدق يمكن أن يغدو تعميمى قبل أن يصبح غير صادق .

إن عود السندس ليس موضوعاً لما هو أقل ولا ما هو أكثر ولكن الحقل الأخضر يكون موضوعاً لذلك . كذلك الفرد الإنسانى ليس موضوعاً لما هو أقل أو أكثر ، ولكن الجماعة الإنسانية موضوع لذلك .

وكذلك يمكن أن تختلف الجماعة عن الفرد في جانب آخر . فليس في المستطاع أن يكون هنالك تساؤل عن الحدود الطبيعية للإنسان الفرد متى انتهى ، ومتى بدأ العالم خارجه . ولكن يمكن أن يكون هنالك تساؤل عن حدود الجماعة .

واستنهاى بالحقل الأخضر يفترض ، ليس فقط ترابط أجزائه في لون مشترك ، ولكنه يفترض أيضاً تميزها الجماعى عما يقع مباشرة خارج دائرة جماعتها . فانا أفترض حقلاً بحدود مطلقة تميزه عما يحيط به .

وأياً ما كان ، فمثل هذا الزعم قد يمثل أيضاً إلتقاء في منتصف الطريق مع الحقيقة . فقد يبرز الحقل تدريجياً في صحراء صخرية من جانب ، وفي غابة من جانب آخر ، وقد يعتبر كجزء من استمرار كل منهما ، بحيث لا يستطيع المرء أن يقول - إلا تعسفاً - أين يبدأ وأين ينتهى ، ومهما كان هذا الحقل الماثور محدداً بحدود يمكن للمرء أن يرسمها حتى يثير الشك عما إذا كانت الاختلافات داخل هذه الحدود تبلغ من الضخامة حداً يجعلها تتعارض مع ما هو خارجها . وبالتالي فالزعم الصريح بأن الحقل الأخضر يوجد ، وتجريد هويته تجريداً صريحاً ككيان يلائم التدمير يمكن أن يتفاوت أيضاً حظه من الصدق .

إذا حدث أن اندمج الشعب الفرنسى في جاره الشعب الألماني (كما يمكن أن يقال إن هذا حدث بالفعل في مقاطعة الألزاس مثلاً) وإذا كانت الاختلافات داخل كل من هذين الجارين المتميزين إسمياً تقترب في ضخامتها من الاختلافات بينهما ، لثار السؤال عن أى قدر من الصدق في الزعم بوجودهما المتميز . قد يكون في وسع المرء بصدق متبادل أن يقسم المساحة كلها التي يشغلها الشعبان الألماني والفرنسى إلى إثني عشر كياناً إسمياً ، أو قد يكون في وسعه أن ينظر إلى هذه المساحة على أنها كيان واحد فقط ، أخرى من أن تكون كيانين ، على أساس تعارضها مع ما يحيط بها ، وهو يتخطى أية اختلافات داخلها .

إن وجود الفرد وجود مطلق لا خطأ فيه . فليس هنالك درجات بين وجوده وعدم وجوده ، وليس هنالك شك بصدد حدوده . أما الجماعة ،

فهى من ناحية أخرى ، تشمل درجات وتدرجات . وهناك حالات حدية يجب على الإنسان فيها أن يتشكك فيها إذا كان يمكن أن يقال عن تجمع أفراد أم أنه يكون جماعة .

الجماعة إسم مطلق نطلقه على ترابطات غير مطلقة لكي نجعلها تنسق في التصور مع منطقنا ، فهو يستبعد الشكوك التي تنتمى إلى ترابط عند التعبير عن هذا الترابط . هذا الفرض الإسمى على الحقيقة الواقعية يختلط به استعدادنا لأن نشير إلى الجماعات كما لو كانت أشخاصاً معنويين . ولكن استعارة شخص معنوى قد تكون أكثر ملاءمة إذا كانت تثير صورة أشباح أكثر من كونها تثير صورة أشخاص واقعيين . ذلك لأن لاشيء يمنع جماعتين أو أكثر من أن تشغلا عين الحيز في نفس الوقت ، ومن أن تحوى إحداها الأخرى ، أو من أن تتداخل . والشخص المعنوى يختلف عن الشخص الفرد في أن أى واحد من ذراته المكونة يمكن أن ينتمى إلى أكثر من مثل هذا الشخص في حين ما . فالذرة (أنت أو أنا) يمكن أن تنتمى إلى أسرة ، إلى قبيلة ، إلى مدينة ، إلى جنس ، إلى أمة ، أو إلى نوع ، فقد تنتمى إلى حزب سياسى ، إلى كنيسة ، إلى يبروقراطية ، أو إلى مهنة ، وقد تنتمى في آن واحد إلى عدد من هذه أو إليها كلها .

والأشخاص المعنويون هم إذن ، مثلهم مثل كثير من الأشباح ، يمكن أن يشغلوا نفس الحيز في نفس الوقت بفضل اشتراكهم في نفس الذرات ، وأحياناً (كما في حالة الأسرة التي تتشعب دون ماحد) لا يكون لهم تخطيط بحيث يكون من الشاق معرفة أين ينتهون .

ولما كان التاريخ قد صنع (ثم كتب) في حدود الأشخاص المعنويين ، فهذا الطابع الغريب الروحي يمكن أن يفسر إلى حد بعيد الخلط الفكري الذى لازم دائماً كشف التاريخ وتأويله .

فحين نفكر في الفرد كنز مكنة لشخص معنوى، يثور السؤال : ما هو الشخص المعنوى ؟ هل الشخص المعنوى هو الجنس البشرى كما هو الشأن في نظرية الخطيئة الأصلية ؟ هل هو الإسلام أو النصرانية ؟ هل هو الأمة ، الدولة ، المدينة أو الأبرشية ؟ هل هو الأسرة المباشرة ، أو الأسرة إلى الجيل الرابع ؟ وفي كل حالة قد يفتنى كل منا في آن واحد لعدة أسر ؟ هل هو كنيسة أو حزب سياسى أو دير ؟ هل كان سقراط أورياً ، يونانياً ، أو أثينياً ؟ هل كان بولص عضواً في قبيلة بنيامين ، يهودياً ، مسيحياً ، أو رومانياً ومن هو اليهودى ؟ وفي كتاب بين يدي أجد إشارة إلى «ذهن آسيا» ... ثم بعد ذلك أطلع تلخيصاً لموقف الشرق تجاه الغرب . فاعسى أن يكون من مطابقتة بين هذا التمييز وبين تمييز آخر كنت اطلعت عليه بين العالم القديم والعالم الجديد ؟

إن تاريخ الجنس البشرى هو سجل لهذه الصراعات والاضطرابات بين أشخاص معنوين تشابكوا وتوشجوا الواحد منهم مع الآخر ، ولم يكفوا عن التشكل والتحلل ، والفعل والدمج هو سجل لتصورات عن الحقيقة الواقعية في الذهن ، التي تطابقها مطابقة متفاوتة في النقص الحقائق الواقعية ذاتها ، هو سجل أشخاص أفراد جارى وقعوا في جبال تناقض والقتال والعمار الناجم عن تلك التصورات .

(٦)

وفي العالم اوجدى ، كما أشار إلى ذلك «بالي» يكون الأفراد وحدهم هم الذين يوجدون بالفعل . ألا يتبع ذلك أن ارتباطاتهم يجب أن تنتمى ، بالآخرى ، إلى عالم الأفكار ؟ فإذا كان هنالك في العالم الوجودى فرسيون دون أن

تكون هنالك أمة فرنسية ، ألا يتبع ذلك أن الأمة الفرنسية يجب أن تكون فكرة ؟

لقد لاحظنا أنه في حدود الفلسفة الثنائية ، الأفكار هي الأولى ، وظواهر العالم المرئي تخلق محاكية لها . ومع ذلك ، فنحن نواجه الآن تناقضاً ، ذلك لأن الواضح أن التعميمات مشتقة من الحقيقة الواقعية الوجودية التي يلزم أن تكون هذه التعميمات بالنسبة إليها ثانوية . فتعميم الحقل الأخضر مشتق من الحضرة المرئية في عيدان السندس الفردية . والتعميم الذي هو الأمة الفرنسية مشتق افتراضاً من صفة بدنية ظاهرة يتشابه فيها الفرنسيون . فهنا تأتي الحقيقة الواقعية الوجودية أولاً .

كيف نحل هذا التناقض ؟

يجب أن نبدأ بأن نتساءل عما إذا كان تعميم ما، هو في الواقع فكرة بالمعنى الذي استخدمنا فيه الكلمة حين قدمنا الفلسفة الثنائية .

فقد أقف إلى جانب كون التعميم ، ليس أولاً وقبل كل شيء أكثر من صيغة من صيغ المنطق التي تحقق الاقتصاد ، فالعاص في « الليالي العربية » ، كان يطيل في القول ، وهو في هذا لا يحقق الاقتصاد . فكانت مهمته أن يروي رواية لا تنتهي — فكان يبدأ بأن يذكر كيف أن النملة الأولى دخلت الجرن وأخذت حبة من القمح ، ثم دخلت نملة أخرى فحملت حبة ثانية وهكذا . تكرار الفعل يماشيه تكرار في الرواية حتى لا يكون هنالك لحظة تنتهي فيها الرواية . ولكن إذا كانت اعتبارات الاقتصاد قد انعقدت لما الغلبة لكان الرواية قد التزم بالتعميم قائلاً في جملة واحدة إن جيشاً من النمل دخل الجرن وحمل المخزون من القمح .

وحين أصف ما أدعوه الحقل الأخضر ينبغي لى بالمثل أن أشير بالبيع إلى كل عود من السندس وأقول إنه أخضر . ولكننى مع ذلك وتوخياً للاقتصاد أجمل الوصف كله فى جملة واحدة بفضل صفة التعميم .

لقد عرفنا الآن التعميم بأنه (فى المحل الأول) محض صيغة من صيغ المنطق ، ولكن من الشاق أن تفصل الصيغة عن التصور الذى تحمله مشقة فصل الكلمات عن معانيها . فالتعميم القائل بأن السندس أخضر يحمل إلى ذهنى تصور السندس ، وبناء على هذا سأقول حتى من أجل الاتساق إن التعميم هو تصور لحقائق وجودية يدعم أنه يمثلها على ما هى عليه .

والآن نلعد إلى مشكلتنا فى التمييز بين التعميم والفكرة . لغير فى المثل الذى أخذناه ، بين تصور عيدان السندس كما هى عليه بالفعل ، وبين الفكرة التى سبقت وجودها ، كما سبقت فكرة الخط المستقيم علامة القلم الرصاص على الورق . فنحن نقول إنه كانت هنالك فكرة الخضرة قبل أن تكون هنالك عيدان السندس لتجسدها وإن لون العيدان هو محاكاة لتلك الفكرة . فقد كانت الخضرة فى الفكرة ، هى فى تعدد العيدان الفردية المشتقة من الفكرة وهى فى التعميم الذى اشتقته ، بالتالى من ملاحظة العيدان الفردية . يجب أن نحمل فى الذهن هنا ، العلاقة بين الواحد والكثرة . فهناك فقط فكرة واحدة عن خط مستقيم ولكن ليس هنالك حد لعدد علامات القلم الرصاص التى يمكن أن ترسم محاكاة لها . فالتعميم يجعل الكثرة فى الواحد مرة أخرى .

ومع أن الفكرة والتعميم كليهما مفرد ، بمواجهة الظواهر الجمع المشتقة من أحدهما والتى تفضى إلى الآخر ، فإنهما مختلفان فى طابهما الجوهرى . وعلى ذلك فالفكرة التى تشتق منها الكثرة الواقعية تتميز بكها عن تعميم هذه الكثرة الواقعية .

فثلاً يمكننا أن نفترض أن ملاحظة نساء معينات أفننى بتمثال أفروديت Aphrodite of Melos إلى أن يدرك... بالاعتداء باتجاه الخلق الذى يشاهده... تلك الفكرة عن المرأة التى كان ينهض بالتعبير عنها فى تمثاله . فتمثاله يمثل إذن الفكرة . وفى نيويورك فى متحف التاريخ الطبيعى الأمريكى ثمة تمثال آخر لامرأة يمثل شيئاً آخر . فشكلها وأبعادها تطابق المتوسط المستمد من المقاييس المأخوذة لمجموعات كبيرة من نساء أمريكيات معاصرات فى سن العشرين ، فهذا التمثال يمثل المتوسط العام لفتيات أمريكا وهو بالتالى بعد نموذجاً لها . هو بعبارة أخرى تعميم مؤسس على الملاحظة العلنية للكثرة الواقعية التى استمد منها . والتعارض بينه وبين « أفروديت » هو التعارض بين العالم الوجودى الناقص من جهة وبين رؤية عالم كامل من جهة أخرى . هو التعارض بين التعميم والفكرة .

وأياً كان ، فبينما هما مختلفان اختلافاً أساسياً ، فالتعميم قد يشبه فكرة شهاً سطحياً ، كما يشبه تمثال المرأة الأمريكية أفروديت . فكلاهما له البساطة التى تقتصر إليها الحقيقة الواقعية الوجودية . وعملية التعميم فى إجمالها الشكوة فى الواحد توخياً للاقتصاد ، هى عملية تبسيط ، فهى لا تسمح باستثناءات ، كما أن الإشارة إلى الحقل الأخضر لا تسمح باستثناءات تمثيلها الزهور الزرقاء أو الأوراق الذابلة الصفراء . فالتعميم ، من ثم ، هو تصور ما تتركز عليه الأشياء بالفعل ، فهو يسمى تمثيلها إلى حد أنه يستعصى عن تنوعها بوحدة ليست لها بالفعل ، وهو إذ يزعم أنه يمثل ماهو قائم بالفعل ، نجده يمثل بالأحرى ، نسخة مبسطة لما هو كائن .

وللفكرة هذه البساطة عينها ، فالتنوع يكون فقط فى نقص الأشياء الوجودية ، والفكرة فى الذهن الإنسانى لا تزعم أنها تمثلها . وما تزعم أنها تمثله هو النموذج الكامل الواحد ، الذى هى نسخ متنوعة له . فلا يمكن أن

يكون هنالك تنوع لفكرة الخط المستقيم الذى هو مفرد ، فالتنوع ينتمى
فحسب للكثرة التى تحاكيها فى العالم الوجودى .

فالتعميم والفكرة فى البساطة التى يشاركان فيها ، قد يحملان تشابهاً
سطحياً كل منهما للآخر ، بسبب الخلط بينهما . ففكرة الحضرة التى تقلد
فى عيدان السنديس ، قد لا تختلف اختلافاً واضحاً عن تعميم الحضرة الملاحظ
فى تلك العيدان عينها . فالاختلاف بين تمثال المرأة الأمريكية وأفروديت
قد لا يبدو اختلافاً جوهرياً بالقدر الذى هو عليه فى الواقع ، فالذهن
الإنسانى الذى لا يستطيع أن يماشى تعقد العالم الوجودى ، يجد ملاذه
فى صورة أبسط ، سواء أكانت تلك الصورة تمثل فكرة أو تعميماً ، ويبل
الذهن إلى الخلط بينهما حيث تتيح الملابسات ذلك .

فالإنسان الذى يعمم بصدد الحقل الأخضر لديه الموضوع الكلى
لتعميمه فى حدود رؤيته المادية ، بحيث يستطيع أن يرى الاستثناءات بعينه
فهذا يدخل عنصراً من التنظيم فى الملاحظة . ولكن الذى يعمم بصدد
الشعب الفرنسى يتعامل مع ما يتخطى نطاق رؤيته . فهو من ثم أقل قدرة ،
وأقل استعداداً إلى أن ينظم فى ذات نفسه الميل إلى خلط فكرة ، هى دائماً
أشد حيوية وجاذبية ، بتعميم . فهو حرى أن يقدم رؤية مثالية عن الفرنسى
وأن يقدمها متشككة فى ثياب تعميم من الكثرة الواقعية التى ليست هى .

وهذا يفسر التناقض الذى يستطيع أى واحد أن يختبره بنفسه . وإشاراتنا
للحقل الأخضر يمكن أن تستند لها المقاييس الراحة التى قد تبين أن الأخضر
وإن لم يكن هو اللون الوحيد المائل كان اللون السائد المكتسح . خذ أى
وصف للفرنسى النحلى ، ثم اذهب إلى الريف الفرنسى وتجول فى المدن
الفرنسية ، محاولاً أن تجد ما يطابقه لحماً ودماً . إن أى واحد يقوم بهذا
الاختبار ، لابد أن يجذب انتباهه فى نهاية الأمر ، ليس فقط التنوع الفردى
(٣٢ - الأم)

الذى يجده بين الشعب الفرنسى ، ولكن أيضاً ندرة الأفراد الذين يمثلون
بدرجة جوهرية الصورة النمطية .

هذه الصورة « للفرنسى النمطى » ، ليست هى كما تبدو تعميماً مشتقاً من
الواقع الوجودى ، من عالم الأشياء المرئية ، فالإنسان الذى ينظر فى هذه
الصورة ، هو بمثابة ملاحظ يقدم بعد فحص آلاف الدوائر غير المنتظمة ،
الدائرة الكاملة على أنها نموذج نمطى . إن ما حدث هو أنه بملاحظات
أجريت فى العالم المرنى (وفى وسعنا أن تؤكد اعتياده على التراث الأدبى)
إقتيد إلى إدراك صورة من عالم الأفكار الذى جعله معادلاً للواقع الوجودى -
استعاض عنها فى الواقع بالتشكر فى ثياب التعميم .

وبقدر ما يتأمل الناس داخل فرنسا وخارجها فى نفس هذه الصورة
فإنها تمثل فكرة مبدعة يتجهون إلى محاكاتها . وهى على هذا إذن فكرة أولية
أكثر منها مشتقة . إن الأمة الفرنسية ليست فى الحقيقة تعميماً مشتقاً
من الواقع الوجودى ، ولكنها بالأحرى فكرة سبقت بها الواقع الوجودى .

إن كل جماعة ، بالدرجة التى تكون فيها مرتبطة تمثل فكرة (أو أفضل
من ذلك مركباً من الأفكار) تحدها وتجعل من الممكن تصورها كشخص
معنوى . إن تصور فرنسا لمثل هذا الأساس ، والسؤال ما إذا كانت أغلبية
من الفرنسيين الأفراد يحددونها سؤال غير متلائم . إن فكرة الفرنسي
تمثل الطريقة التى يرسم بها الفرنسيون أنفسهم ، والطريقة التى ترسمهم بها
أكثر من الطريقة التى يكونون هم عليها بالفعل . والفكرة معبر عنها فى
التاريخ الفرنسى ، ليس بالضرورة كما حدثت بالفعل ولكن كما درست
لتلاميذ المدارس الفرنسيين من أجل تخليد الفكرة . وهى بمثابة الأبطال
الوطنيين ، وفى الأدب القومى والفن القومى ، ولكنها ليست بالضرورة

محقة على أية درجة كبيرة في أغلبية الفرنسيين المعاصرين .

وربما يمكن للفكرة وحدها أن تزود الجماعة بالوحدة والسلامة التي نفسها إليها حين تفكر فيها كشخص معنوي . ولكن الجماعات المختلفة تحمل أفكاراً مختلفة فالتنافس والصراع بين الأفكار ، ينعكس في التنافس والصراع بين الجماعات . فقد يرى الفرنسيون غلبة فكرة عن الإنسان أو المجتمع عند جيرانهم الألمان معادية لفكرتهم . وهي فكرة قد تمثل أيضاً تهديداً مباشراً لهم ، إذا أدت إلى دفع الألمان إلى أن يجعلوها غالبة خارج حدود بلادهم - (والألمان من جانبهم قد يرون أن تسود هذه الفكرة خارج حدود بلادهم من أجل الحيلولة دون انتشار الفكرة الفرنسية التي تلوح مهددة لهم) .

وعلى ذلك ، فإذا كانت ألمانيا تمثل للفرنسيين كجسد شخص معنوي - وكشخص معنوي يمثل نوعاً جانحاً - فربما كان التبرير الذي يلبسونه هو في فكرة الألمان التي توجد ليس فقط في أذهان الفرنسيين ، ولكنها توجد أيضاً في أذهان الألمان وتسببها ، وتحدد تصرفات الأمة الألمانية . فليس يكفي نبذ الفكرة بالقول بأن أقلية من الألمان هم لحسب الذين يتقصون هذه الفكرة في أشخاصهم .

عند هذه النقطة يحل بنا أن نقف لتوضيح تمييزاً بدا في سياق الحجة التي عرضناها . فالقضية الرئيسية لهذه الفصول هي أننا نعيش في عالين واقعيين في آن واحد ، عالم أفكار وعالم أشياء مادية . وكلا العالمين واقعي بمعنى أنهما يوجدان مستقلين عنا وليس من ثمرات خيالنا . ومن جهة أخرى ، أفكار الملامة والتعميمات ، تمثل على التوالي ما يدور بخيالنا عما يكون عليه عالمنا الواقع .

ونحن نصوص هذه الأفكار عن الملامة ، وهذه التعميمات في كلمات - أوفي

وموز تطابق الكلمات . ومعنى هذا أنها تقيم في أذهانتنا كأسماء وهي تصورات
إسمية (أعنى فكرة « الملاممة » هي تصور إسمى وفكرة « الفرنسى » تصور
إسمى ، وتعميم « الفرنسى » تصور إسمى) . أضف إلى قولنا بأننا نقطن عالمين
في الواقع ، يمكننا أيضاً القول بأننا نقطن في وقت واحد عالماً واقعياً وعالماً
إسمىاً . فنحن نقطن العالم الواقعى بمعنى نهائى ، والعالم الإسمى بمعنى تقريبي .

(٧)

لقد قلنا إن كل جماعة يمكن تعريفها بالفكرة السائدة سواء أكان الواقع
الوجودى يمثلها تمثيلاً وثيقاً أم لا . وقد رسمنا الجماعة على أنها تكون مؤلفة
من أفراد متنوعين على نطاق واسع ، ولكنهم متحدون بفضل فكرة
مشتركة عن الملاممة يتوخون جميعاً محاكاتها . وعلى ذلك تتميز جماعة عن
أخرى ، ومن ثم يتخذ الصراع بين الأفكار شكل الصراع بين الجماعات .

ولكن هذا أيضاً تبسيط مغل . ذلك لأن خطوط المعركة في صراع
الأفكار لا تطابق حدود الجماعات التى تحدثت صورياً . فالصراع يمتد
بين الجماعات الضخمة المنظمة كما يجرى داخل هذه الجماعات سواء بسواء ،
وهو ينشب بين الجماعات الأصغر وداخلها ، وهو ينشب بين الأفراد داخل
الجماعات ، سواء فى المناقشات العامة فى حديث بعد الطعام ، أو فى الحجج
المتبادلة بين المراهقين وآبائهم (بين الجيل الأصغر والجيل الأكبر ،
بما لديهم من تصورات متعارضة عن الملاممة) .

وأخيراً ينشب الصراع فى شكل تلك الصراعات الجوانية التى تتناول
جميع الأفراد .

وهناك فى ألمانيا أكثر من فكرة واحدة عن الألمانى ، فهناك فكرة
الألمانى اللطيف شارب البيرة ، عاشق الموسيقى ، مدخن الغليون ورب

الأسرة . وهناك فكرة الألمانى كفيلسوف شاعر أو صوفى ، يعيش فى عالم مجردات ، مثل « فاولست » جوته . وهناك فكرة الألمانى كجندى صارم ، حليق الشعر ، بالندبة فى وجهه والمونوكل على عينه ، يحكم العالم بنظامه الأعلى وقوة إرادته الأسمى . وألمانيا مسرح لصراع جوانى بين هذه الأفكار ، كل منها تكاد تسود فى زمن ، والأخرى فى زمن آخر . إن ما يعنيه هتلر هو أنه قد مثل فكرة معينة للألمانى جعلها تسود فى عقد من هذا القرن . ولم تكن هذه الفكرة فكرة جديدة ، وهى لم تفته بسقوط « هتلر » ، ولكنها كانت غسب واحدة من أفكار عديدة متنافسة ينجذب إليها الألمان .

وفى إيطاليا حاول « موسولينى » أن يحقق فكرة الإيطالى كحارب ، وفشل فى ذلك . وفى اليابان تنافس فكرة اليابانى الذى يعيش الحدائق وترتيب الزهور وفكرة اليابانى كحارب فظ .

وفى الولايات المتحدة ثمة فكرة عن الأمريكى ، مأخوذة بها على نطاق واسع ، وهى تطوى على سمات خلقية كما تضم سمات السلوك والمواقف . والخصائص البدنية للزواج تحول دون انطباق هذه الفكرة عليهم ، ومن ثم فوجودهم كمعصر هام فى الجماعة يشكل عقبة فى سبيل تحقيق هذه الفكرة . وأولئك الذين تملكهم هذه الفكرة يستشعرون العداء نحو الزواج ، وهو ما ندعوه بالتعرض العنصرى . والسبب فى أن العلاقات الجنسية أو التزاوج بين الزوج والبيض تثير لديهم انفعالا خاصا ، هو أن هذا التزاوج ينطوى على تشكلات بدنية فى المستقبل للأمريكيين لا تطابق الفكرة التى يتوخون محاكاتها . ولكن هذه الفكرة عن الأمركة تدخل فى معمة الصراع ، داخل الجماعة الأمريكية ، مع أفكار أخرى للأمركة لا تستبعد الزواج ، وهى أفكار تعادى هذا الاستبعاد .

وربما كان ما يميز اليهود الألمان عن سائر الألمان هو ببساطة فكرة عن اليهودية ، هذه الفكرة في الذهن هي التي تجعلهم يهوداً . ثم يأتي هتلر ، بفكرة عن الألمانية يتوخى أن يجعل لها الغلبة المطلقة . ولكن فكرة اليهودية تقف في الطريق ويجب لها أن تمحي . فالصراع الحقيقي هنا ليس صراعاً بين أجناس (وليس واضحاً أن اليهود جلس معين) بل وليس صراعاً مباشراً بين طريقتين للحياة . إنما هو صراع بين أفكار متعارضة . ولكن فكرة هتلر عن الألمانية التي استبعدت اليهود ، كانت تياراً داخل ألمانيا ، بينما كانت أيضاً تياراً خارجها ، وكان من الضروري ، أن يكون هنالك قدر ملحوظ من القوة والإثارة لتحقيق الغلبة لها .

وبالإضافة إلى مثل هذه الاختلافات هنالك ألوان من التشابه . والفكرة التقليدية عن التحفظ الاجتماعي للإنجليزى ، يمكن أن نلاحظها بين أعضاء نفس الطبقة في بوسطن وستوكهلم ، أو في زيوريخ بدرجة لا تقل عنها في لندن . هنا يبرز لنا مرة أخرى ذلك الطابع الذى يشبه الشبح أعنى طابع الأشخاص المعنويين الذين يتداخل بعضهم في البعض الآخر والذين يشغلون نفس المكانة في عين الزمان .

كل هذا يمكن تبسيطه ووضعه في صورة عقلية في الذهن الإنسانى الذى يفيض الشكوك والتعقيد . فالذهن بوجه خاص حيث لا يكون خاضعاً لتصحيح التجربة في العالم ، يميل إلى أن يعادل كل جماعة بمجرد مفرد في شكل تعميم . فحين كنت طفلاً كنت أعيش في عالم هذه المجردات . ففي تلك الأرض كان جميع الصينيين يحملون صفائر الشعر . ويخطون خطوات قصيرة ويكررون الانحناء ويتكلمون في مقاطع موسيقية قصيرة . وجميع الإنجليز أراستقراطيون ، وجميع الألمان (كان ذلك زمن الحرب العالمية الأولى) وحوش غلاظ

القلوب ، يرضون أنفسهم على النير ، وجميع الإيطاليين كادحون يمثلون
بالأغنية والحيوية

وحين يبدو التعميم الذى يعادل به الذهن الجماعة تعميماً نيلًا ، ترتبط
الجماعة بالفضيلة كما هو الشأن فى الإفصاح عن النزعة القومية . وحين يبدو
التعميم جانحاً وشريراً ترى الجماعة ثمثذ على أنها جنس جانح وشرير .

إن الجماعات هى ارتباطات مؤسسة على أفكار . ونحن نفكر فيها فى هذه
الحدود، مبسطين الواقع الوجودى . والواقع مع ذلك، أن هذه الارتباطات
يهددها دائماً الخلاف الباطن وصراع الأفكار الذى ينشب داخل كل منها
كما ينشب فيما بين بعضها والبعض الآخر .

الفصل الثالث الفلسفة، الجماعة، الدولة

(٨)

نحن الرجال زد على تحدى الانقسام إلى عالمين لنا ، بأن نحاول أن نجعل العالم الوجودى مطابقاً لعالم الأفكار ، فى خواطرننا أو فى واقعنا الراهن . ونحن إذ ننظر إلى العلامة التى تركها القلم، نرى فيها الخط الكامل الذى لا يتكونه أو نحاول أن نصلح هذه العلامة ، فنقوم نقائصها ونصلقها ، ونحن بالمثل نهض لنجعل الواقع الوجودى بأفراذه المتعددين مطابقاً لفكرة الجماعة .

وفى القسم الخامس بينا أن هناك نوعين من الترابط ، تمثلهما فى المجتمع الإنسانى الجماعة والدولة . فالجماعة هى ترابط بالتشابه ، والدولة ترابط بالتنظيم الصورى . والجماعة التى توجد على درجات ، والدولة التى توجد وجوداً مطلقاً ، تتفاعلان كل منهما مع الأخرى .

والجماعة كلما نمت مضطرة أن تسمى إلى تحقيق أكمل لها فى الدولة، ذلك لأن الدولة وحدها يمكن أن تخلع عليها ذلك التعريف المطلق الذى تقتصر إليه . والدولة حدود تفند وحدد الجماعة ، وهى إذ تزعم أنها تتوب عن أعضائها تجيز فكرة أن للجماعة ذهنًا واحداً .

ويحدث العكس أيضاً . فحينما وجدت الدولة من قبل فإنها تهض بالتعجيل بتطور جماعة مطابقة لها داخل اختصاصها . ذلك لأنه فى غيبة جماعة تتمتعها ، قد لا تكون الدولة قادرة على أن تحوز رضا أولئك الذين تحاول حكمهم . ذلك لأن الجماعة بالأحرى لا الدولة هى التى تستأثر بولاء الناس .

وعلى ذلك فالجماعة والدولة تستدعي إحداهما الأخرى .
ولما كانت الجماعة هي أشد بدائية ، ولها بعض الأساس في الطبيعة ،
فإننا نعالها تأتي أولاً . بينما نظن أن الدولة التي تمثل فرض سلطان الإصلاح
على الجوهر الطبيعي للجماعة تأتي بعد ذلك . ومع ذلك فنحن حيث الواقع
التاريخي كثيراً ما تأتي الدولة أولاً وتفضي إلى قيام الجماعة في الوجود .

والجماعة كفكرة اسمية قد تدين بميلادها ووجودها لإسم فقط ، أطلق
اسماً على جماعة ليست موجودة ، وستأتي الجماعة إلى الوجود نتيجة لذلك ،
فإننا قد يقسم أحدهم جماعة من التلاميذ في مدرسة تقسباً اعتبارياً إلى
فريقين ، ويطلق على أحدهما فريق الفدائيين ، وعلى الآخر فريق « البولدرج » ،
فسيبادر أعضاء كل فريق بسرعة إلى تعزيز تميز الجماعة عن أعضاء الفريق
الآخر وذلك يدافع من الكبرياء والاعتزاز . وكل فريق قد يكتسب
خصائص مميزة لجماعته ، لم تكن له عند ما بدأ . ففريق البولدرج يمكن أن
يبدى أفراداً صفات العناد والمشاكسة التي يربطونها بالحيوان الذي يحملون
اسمه ، بينما فريق الفدائيين يندو أفرادهم متميزين بسرعتهم ورشاقه
حركتهم . فالإسم يعرف الفكرة التي يحاكيها الواقع الوجودي بدوره .
فالكلمة تأتي أولاً .

لقد كانت أمريكا الوسطى كلها تحت الحكم الأسباني السابق مستعمرة
واحدة باسم واحد . وقد أعقب سقوط ذلك الحكم فترة من الفوضى حاول
فيها مغامرون متنوعون أن يستولوا لأنفسهم على أكبر مساحة ممكنة من
أرض البلاد . والنتيجة ، الاضطراب الخمس التي تطابق الجمهوريات الخمس في
أمريكا الوسطى في أيامنا هذه وما تمثله كل منها ، أرض محدودة فرض عليها
رجل واحد في ملابسات اضطراب مزمن ، حكمه الشخصي . فإذا كان أهل
« نيكارا جوا » يظنون في أنفسهم أمة واحدة اليوم ، وأهل « هندوراس » أمة

أخرى ، ومواطنو « سلفادور » أمة ثالثة ، فإن ذلك راجع إلى أنهم ، مثلهم في ذلك مثل تلاميذ المدرسة ، قد قبلوا ما هو إسمي على أنه واقع وحاكوه .

في هذا المثل جاءت الدولة أولاً ، واتخذت لها اسماً وعلماً ، ورموزاً أخرى للجماعة ، وأخيراً بقوة الإيحاء الإسمي خرجت الجماعة ذاتها إلى حيز الوجود ، فمواطنو « نيكاراغوا » هم مواطنو « نيكاراغوا » ، لا بأى تميز أصيل في الطبيعة ، ولكن لأنهم سموا كذلك من أول لحظة ، وقد تعلموا أن يروا أنفسهم كذلك .

وقد بذلت الجهود في القرن الماضي لتوحيد ألمانيا — أعنى جمع الدولتين الألمانيةتين المنفصلتين في دولة قومية واحدة تطابق ما كان متصوراً على أنه جماعة قومية واحدة . وقد بادت هذه الجهود بالفشل ، وأقصى ما كان في الوسع لإنجازه هو خلق دولتين ألمانيتين ، إحداهما في الجنوب الشرقي ، والثانية تمتد منها حتى بحر الشمال وبحر البلطيق . ومع أنه كان ينبغي تسميتهما « ألمانيا الشمالية وألمانيا الجنوبية » ، فقد سميتا في الواقع ألمانيا والنمسا . وإلى أن استقر هذا الوضع لم يكن أحد يشك في أن النمساويين كانوا جزءاً من الأمة الألمانية مثلهم مثل البروسيين والبافارين والسكسون وسائر أجزاء ألمانيا . ومع ذلك فبعد هذا الاستقرار أصبح الموقف الإسمي هو الموقف الخامس ، حتى إن إدماج « هتلر » النمسا في الدولة الألمانية ، بعد ذلك بخمس وستين سنة ، اعتبر اعتداء من ألمانيا على القومية النمساوية المستقلة .

واليوم تمنحنت عن الحرب العالمية الثانية دولتان ألمانيتان بدلاً من دولة ألمانية واحدة . وقد جرعت الجماعة الدولية من مشكلة التغلب على ما يعتبره الآن كل من عاش أيام ما قبل الحرب التقسيم الشاذ للجماعة الألمانية الواحدة إلى ألمانيا الغربية وألمانيا الشرقية . ولكن هذا التقسيم الصوري سيفرض ذاته مع الزمن على الواقع ويعدل في تصورات الجماعة . فسينشأ

جيل جديد ، يدوله هذا التقسيم أمراً سوباً ، وكل إدماج للدولتين اعتداء على هوية كل منهما كجماعتين مستقلتين . (وكان يمكن أن تتم هذه العملية بسرعة أكبر لو لم تسم الدولتان معاً باسم ألمانيا) .

فالدولة تقدم النواة التي تنمو منها الفكرة ، والفكرة بدورها تشكل الواقع الوجودى .

(٩)

إن الجماعة هي ترابط بالتشابه ، والدولة ترابط بتنظيم مشترك . وكما أن خلايا بدن تنظم في كيان مادى ، تعتمد كل منها على الأخرى في داخله ، كذلك يمكن القول بأن الأفراد تنظمهم الدولة . « هذا التين الضخم ، الذى يسمى الدولة ، كما قال هوبز : هو من عمل الفن ، إنه لإنسان صناعى صنع لحماية الإنسان الطبيعى واستعباده . .

ولكننا لا ينبغي لنا أن ندع الاستعارة تضللنا . فالدولة وهي في هذا بخلاف الجسم الإنسانى ، لا تنتمى إلى العالم المرنى ، فأمثلة الإنسان الطبيعى يمكن أن ترى وتلمس ، ولكن لا أحد رأى أو لمس مثلاً لإنسان هوبز الصناعى . فلا أحد قد رأى دولة ، لأن الدولة فكرة إسمية تفصح عن ذاتها فقط فيما تفرضه على العالم المرنى من قسر وإكراه . إننا نرى آثاره فقط فيما ينتجها ، مثله مثل الريح الخفى الذى يثنى الأشجار ، والأفراد ينفذون الفكرة ، ولكنهم وإن كانوا يعملون باسم الدولة فليسوا هم الدولة . فهم كبرادة الحديد فى حقل مغناطيس ، فوضعها وحركتها تكشف فى الخط الثانى ، نمطاً خفياً من العالم الإسمى ، فدورهم هو دور قلم الرصاص الذى يحاكي الخط المستقيم .

وفى تنظيم الخلية ينفذ النحل فكرة أيضاً . فتمط سلوكها الذى لا يتحول ، يبرهن مع ذلك على أن الفكرة التى تستجيب لها تمثل غاية ثابتة . وإذا كان

هذا النمط قد واجه صراعاً بين أفكار في يوم ما ، فقد انتهى هذا الصراع منذ زمن بعيد . فالفكرة الآن تقف على قدميها وحدها دون معادل ، محقة بصفة قاطعة ما يجب أن يعتبر بالنسبة للنحل قواعد طبيعية ملائمة لسلوكه .

وعلى عكس هذا ، فالجنس البشرى لم يصل بعد إلى الفكرة التي تمثل القواعد الطبيعية الملائمة لسلوكه .

وكان السؤال المصغر في النظرية السياسية منذ البداية هو «ما هو التنظيم السامى الملائم للإنسان كأمر من أمور الطبيعة ، ؟ كان هذا التنظيم في نظر أرسطو دولة المدينة ، وفي نظر دانتى وتوماس الإكويى «الإمبراطورية العالمية» .

يبد أن أصحاب النظريات السياسية في القرنين السابع عشر والثامن عشر قد تخلوا تخلياً تاماً عن فكرة تنظيم طبيعى ، واتخذوا كقائمة لتفكيرهم القضية القائلة بأن التنظيم السامى ، مع كونه ضرورياً ، أخرى أن يكون صناعياً منه طبيعياً . فن «هوبز» إلى «روسو» وضمو كسلبية حالة الطبيعة التي بعد عنها الجنس البشرى حين نهض بإقامة الحكومات وحكم القانون . فالطابع الصناعى للتنظيم السياسى يفسر التجربة الإنسانية ، فنحن لا نستطيع أن نتخلى ببساطة عن التنظيم على أساس أننا لا نعلم أى نوع منه يلائمنا .

فعلينا أن نقيم نظاماً سياسياً من نوع ما لأننا بدوننا يكتب علينا أن نعيش في حالة فرضى لا تسح لقنونا المدنية فيها فرصة النمو والترقى . ولكن أياً كان النظام الذى نقيمه فهو نظام من صنع أيدينا ، إنه على أفضل حال يتعارض مع طبيعتنا ، بينما نظام نحل العسل لا يتعارض مع طبيعته . وقد يأتى اليوم الذى نكمل فيه تطورنا بتنظيم طبيعى ما لمجتمعنا ،

ولكننا في زماننا هذا علينا أن نبذل خير ما نستطيع على أساس أن هذا النظام الطبيعي لم يتهأ لنا بعد . لحالة الطبيعة بالنسبة لنا ما برحت كامنة في المستقبل . وهذا يثير المشكلة العملية المتصلة بتهيئة نظام معين لرضى الشعب عنه ، بذلك المظهر من السلطة الطبيعية أو الإلهية الذي يستند إليه الرضى الشعبي . فيلزم للنظام فيما يبدو أن يمثل قواعد السلوك الملائمة الوحيدة التي تمثلها الخلية للنحل . وهذه بدورها تتطلب وضع أسطورة . وكما يمكن أن تروى الحقيقة في قصة خيالية ، فكذلك تكفى الفكرة الإسمية للنظام السياسى برداء الأسطورة . (فأسطورة العقد الاجتماعى الذى أقر به «روسو» على هذا النحو ، مثل واحد على ذلك ، والتفسير الماركسى للتاريخ مثل آخر) وكل منهاج سياسى يعتمد كسند له إذن على أساطير تفتن به . هذه الأساطير ترتبط بوجه خاص بفكرة السيادة .

فيلزم أن يكون لكل مجتمع منظم « صاحب سيادة » تصدر عنه القرارات ، سواء أكان رجلاً أم معنى مجرداً . ويلزم أن يظهر الحاكم أمام المحكومين كما لو كان مزوداً بسلطة عليا . ولكن الطبيعة التي لم تزود الجنس البشرى بمواصفات مجتمع منظم ، فسلت أيضاً في تزويده بحاكم ذى سلطة . فقد جعلت الناس جميعاً سواء ، ولم تجعل لآى منهم علامة طبقية مميزة . ففي المجتمعات الصناعية التي نبحث فيها ، يلزم أن تزود أسس سلطة السيادة بأسطورة ؛ والحق الإلهي الملوك مثل على ذلك .

والدول القديمة المستقرة في العالم الحديث قد اتخذت أشكالها الحالية قبل أن يكون في المستطاع القول بأنها دول أمم Nation States . وكما أن أجزاء عديدة تخلقت عن انهيار الإمبراطورية العالمية في العصور الوسطى فإن كل جزء منها اتجه إلى تمثيل مساحة كان فيوسع حاكم إقطاعى أن يفرض سيطرته عليها ، فحدود الدولة الإنجليزية كانت تمثل المساحة التي كان الملوك الإنجليز

قادرين على الاحتفاظ بها بعد أن فشلوا في الاحتفاظ بامتلاكهم في القارة
وفي إخضاع اسكتلندا . وحدود الدولة الفرنسية كانت تمثل المساحة التي
كان الملوك الفرنسيون قادرين فيها على أن يخضعوا البارونات الإقطاعيين
والتي كانوا قادرين فيها على طرد الحكام المنافسين .

والدول الكلاسيكية في أوروبا الحديثة ، ظهرت إذن أول ما ظهرت
كممتلكات إقليمية تملكها الأسر . فأنجلترا كانت هي ميراث أسرة هنري الثامن ،
وفرنسا ميراث أسرة فرانسوا الأول . وبمقتضى النظرية الغالبة التي كان
في وسعهم تحقيقها بالقدر الذي كانوا به أقرباء ليفعلوا ذلك ، مارس مثل
هؤلاء الحكام في دولهم حكماً لا تحده أية حدود أو مبادئ ، فقد كانوا
يستمدون سلطتهم من الحق الإلهي وكانوا يعتبرون أنفسهم مسئولين أمام الله
وحده . أما جماهير الشعب التي كانت تعيش في أقطارهم وتدين لهم بالولاء ،
فقد كانت من الناحية السياسية ذليلة مهينة الجناح .

وفي مثل هذه الملاسات لم تكن هنالك مشكلة عن تحديد مكان ذهن
الدولة وإرادتها ، متصورة ككيان شخصي ، فكان القوة ، السلطة ،
والمسئولية كان شخصاً مادياً واحداً ، فعندما أمر لويس الرابع عشر جيوشه
المحترفة بنزو أقاليم جارات فرنسا ، فلم يكن ذلك عمل الشعب الفرنسي . وحين
أبرمت المعاهدة التي وضعت نهاية لحروب لويس في أوترخت Utrecht
سنة ١٧١٣ لم يذكر شيء فيها عن « نحن شعب المملكة المتحدة » أو « نحن
شعب فرنسا » . وإنما أبرمت بالأحرى بين « ذات المهابة والسلطان الأميرة
آن ، ملكة بريطانيا العظمى وفرنسا وأيرلنده ، بفضل الله ، وبين ذي المهابة
والسلطان الأمير لويس الرابع عشر ، الملك المسيحي » .

وتفصل حقبة الحق الإلهي للملوك هذه عن أزماننا، ثورة شملت الحضارة
الفرنسية كلها وكانت الثورة الفرنسية هي التعبير الكلاسيكي عنها . وقد قامت

هذه الثورة في إنجلترا على مراحل استغرقت قرناً ونصف قرن ونيفاً ، بادئته
بعام ١٦٨٨ إن لم تكن بدأت قبل ذلك . وقامت هذه الثورة في المستعمرات
الأمريكية سنة ١٧٧٦ . وقامت في وجهها ثورات مضادة متنوعة في فرنسا
من سنة ١٧٨٩ إلى ١٨٧١ . وهي لم تقم في روسيا إلى سنة ١٩١٧ وفي ألمانيا
إلى سنة ١٩١٨ .

وكانت تصرفات أولئك الذين قاموا بالثورة استجابة لفكرة كيان إسمي
يطلق عليه الشعب ترسخ فيه السيادة بالطبيعية . وكان غرض الثورة إحلال
حكم هذا الكيان المعتبر مشروعاً ، محل حكم الملوك المعتبر غير مشروع .
ولكن ما كادت تقع الثورة حتى دخل عنصر من الشك والخلط لعب منذ
ذلك الحين دوراً لا يمكن تحديد مداه في المهارة السياسية ، ذلك لأننا إذا
قلنا إن شخصاً فرداً مادياً هو حاكم الدولة ، وأن الدولة تمثل إرادته ، فإننا
نتعامل مع حدود يمكن تعريفها . ففي استطاعتنا أن نزل هذا الفرد ونتعرف
على هويته . ويمكننا أن نراه ، وفي وسعنا أن نضع أيدينا عليه ، ونسمع صوته .
ولكن من هو « الشعب » متصوراً ككيان يمكن أن يمسك بيده
الصولجان الذي انتزع من قبضة الملك ؟ فليس ثمة من رأى بالفعل هذا
الكيان أو سمع صوته . فلو أراد أحدهم أن يعرف ماذا كانت إرادة لويس
الرابع عشر ، لكان في وسعه أن يذهب ويسأله ، ولو رغب أحدهم أن يعرف
ماعسى أن تكون إرادة الشعب ، لما كانت المشكلة بأقل بساطة .

إن ما فعلته الثورة هو أنها أخذت سلطة الدولة من أيدي شخص مادي
لكي تنقلها إلى شيء يوجد فقط كتصور في الذهن ، وإذا انتزع مانع الثورة
الصولجان من يدي الملك فقد واجهوا مشكلة وضحه بين أيدي الشعب ، فإين
كان الشعب ؟ ومن هم أيدي الشعب ؟

فند الثورة وهذا اللبس في المنطق الذى قامت على أساسه بشكل المازق الأول للنظرية السياسية . فقد كان على أصحاب النظريات جميعاً أن يتمسكوا بالزعم بأن الحاكم الجديد ، لا أقل من القديم ، هو حقيقة واقعية من حقائق العالم الوجودى ، بمعنى أن في وسعه أن يمارس سلطته بطريقة لا تختلف اختلافاً تاماً عن الطريقة التى كان يمارس بها الملك سلطته ، فى استطاعته أن يختار وإن هنالك صوت الشعب الذى يعرف به ما يختاره . فالشروط التى أقامت النظرية السياسية أسسها عليها ، قد اقتضت منها ألا تكون واقعية إذا خُصت بالحقيقة الحرفية ، وغير واقعية فى حدود العالم الوجودى .

إن ما حدث هو أن سلطان الدولة الذى انتزع من الملوك الفعلين ، غدا يديره لا كيان فعلى يسمى « الشعب » ولكن أشخاص أفراد من لحم ودم يزعمون أنهم يعملون من أجل هذا الكيان — باسمه ، وبالنيابة عنه ، ولصالحه ، وربما برضاه . وكما كان الملك يزعم أنه يحكم بسلطة الله . (الذى هو خفى ، وإرادته لا تنتقل انتقالاتاً مباشراً إلى الرجال العاديين) ، فكذلك الحاكم الحديث يزعم أنه يعمل بسلطة الشعب (الذى هو أيضاً خفى ، ولا يتحدث حديثاً مباشراً إلى الرجال العاديين) . ذلك لأن الله والشعب بالمثل ، سواء أكانا إسميين أو واقعيين ينتميان إلى عالم الأفكار لا إلى العالم الوجودى .

واليوم ، حين يوجه رئيس الاتحاد السوفيتى ، رسالة إلى رئيس الولايات المتحدة فهو يتولى التعبير عن رأى الشعب السوفيتى ، فى الموضوع الذى تتضمنه رسالته . وحين يجيب رئيس الولايات المتحدة فهو ينقل إجابة الشعب الأمريكى على مضمون مذكرة الرئيس السوفيتى ، وفى سان فرانسيسكو سنة ١٩٤٥ أبرم ستون شخصاً أفراداً مزدوين بسلطة ستين دولة ذات سيادة ، وبعضها ما نطلق عليه ديكتاتوريات ، وأقلها ما نطلق عليه ديمقراطيات متحررة ، أقول أبرموا وواقوا على وثيقة تبدأ بما يلى :

« نحن شعوب الأمم المتحدة ... »

فلو سلمنا بأن هذه الحالات على « الشعب » من حيث كونه كياناً معنوياً له إرادة معنوية ، هي تعبيرات عن تصور من عالم الأفكار ، فإن مشكلة وضع علاقة بين ما يمثلونه وبين عالم اللحم والدم ، تظل قائمة ، فالدولة تعمل في عالمين معاً ، ويلزم أن تجد مطابقة بين الفكرة التي أسست عليها وبين الواقع الوجودي الذي تحكمه . فما هي هذه المطابقة ؟

(١٠)

نحن نتصور الجماعات كأشخاص معنوية ونحدث عنها كوجودات واعية ، وننسب لها « السعادة والشقاء » ، والرغبات والاهتمامات والعواطف . بهذه العبارات تحدثنا عن الجماعات التي نسميها « شعوباً » . ونحن حين نخلع السيادة على الشعب فإننا نفكر في الشعب كشخص معنوي ، مزود شأنه شأن شخص فردي ، بملكات لتصرف المستولية .

والملكة الرئيسية هي الإرادة ، وهي الملكة التي تحدد الشخصية ، وكل شخص يعرف بإرادة مفردة ، وكل شخص يحمل استجابة لتلك الإرادة ، ويتبع ذلك أن الشخص المعنوي ، مثله مثل الشخص الفردي ، يعرف بإرادة مفردة ، وممارسة الشعب لسيادته يلزم أن تستجيب لإرشاد إرادة كهذه . وعلى ذلك فهي على الأقل في نطاق الأفكار إن لم تكن في نطاق العالم الوجودي الذي تزوده بالنماذج . يقول « روسو » « صاحب السيادة ... إن هو إلا الموجود الجماعي » والسيادة ليست إلا « ممارسة الإرادة العامة » .

فما هي هذه الإرادة العامة ؟

إن كلمة عامة توحى بأنها تمثل تعميماً ، والتعميمات ، كما رأينا في حالة الحقل الأخضر ، يتفاوت نصيبها من الصدق قلة وكثرة ، فلو أن سكان مدينة

محاصرة كانوا على شفا المجاعة ، فإن استجابتهم لعرض الطعام عليهم يمكن أن تمثل إجماعاً إلى حد يبرر لنا أن نعدله بالإرادة العامة . وحين نقرر ذلك ينبغي لنا أن نعدد في قائمة أسماء السكان . قائلين بعد كل اسم هل كان في صف قبول هذا العرض . ولكنتا لن نضل أحداً لو أننا راعينا الاقتصاد في المنطق ، وقلنا إن استجابة « الشعب » كانت « بنعم » فليس في هذه القضية الحقيقة الحرفية المنسوبة للقضية القائلة بأن حاكم المدينة قد استجاب ، إنها تمثل اندماج لواقع الوجودى مع الذهن ، ولكن مع أن مرحلة واحدة قد ابتعدت عن الحقيقة الحرفية ، فإنها تمثيل دقيق بما فيه الكفاية لتلك الحقيقة .

يمكننا القول إذن إن صحة تصور إرادة عامة قد برهن عليه مراراً نحقق اتفاقاً للإجماع الجوهرى فى المجتمع الإنسانى ، فى أى موضوع يكون فيه الأفراد المكونون لجماعة « من ذهن واحد » ، وحيث كل منهم يعطى بشهادته دلالة على مثل هذا الإجماع ، ثم فرد واحد فقط يمكن أن يمثل الشكل تمثيلاً صحيحاً . فإذا كان لى شريك فى عملى ، فثلاثتنا يمكن أن نخول تخويلاً صحيحاً مندوباً يمثلنا ويتحدث باسمنا فى عرض مشروع على شخص غريب . فى حدود ماخولناه يمكنه أن يزعم زعماً صحيحاً أنه يتحدث بالنيابة عن جماعتنا نحن الثلاثة كشخص معنى بإرادة معنوية .

والآن هب أن جماعتنا تتألف من مائة فرد ، انشق واحد منهم عن الموقف الإجماعى الذى اتخذته التسع والتسعون ، فإذا كنا حرفين تماماً لقلنا ثمثتذ ، إن المندوب يتحدث عن نسبة تسع وتسعين فى المائة من الأعضاء لا عن الجماعة كلها ، ومع ذلك فالمندوب الوحيد قد لا يرغب فى أن يبدو منظره فى عتاده ، مداعياً لساير الجماعة ، فيمكنه حيثئذ أن يقول إنه سيقبل رأى الأغلبية حتى وإن كان يحده خطأ . فهو يوافق موافقة إسمية ولكنها ليست

بطريقة واقعية . فهو يقبل أن يتناضى المنسوب عن مخالفته الفردية ويتحدث عن الجماعة ككل .

ومن ثم فنجد هذه النقطة تندو الحقيقة الحرفية مزيفة وإن يكن تزييفاً طفيفاً يزعجها يوم متفق عليه ، أى بادعاء . وكل واحد قد وافق على تعميم يقترب اقتراباً كافياً من الحقيقة وإن لم يكن معادلاً لها في تفاصيلها .

وفي المثال الذى قمته يمكن إهمال العنصر الوهمى المصطلح عليه والتناضى عنه . ونقل نسبة إهماله والتناضى عنه إذا كانت نسبته ٢٥ ٪ . من الجماعة تتشقق ولكنها تجد أنها محكومة باتفاق يجعل قيمة هذا الانشقاق صفراً . وقد يندو الأمر مقلقاً حين يودى الانشقاق إلى أن نجعل لنسبة تسعة وأربعين فى المائة قيمة الصفر . فهنا نطاق الوهم يتسع .

ولنأخذ مثلاً تاريخياً كان موضع مناقشة طويلة فى أيامنا . السؤال هو هل أتى هتلر للسلطة بواسطة الشعب الألماني ، وكان على ذلك مثلاً له ، أو أنه اغتصب السلطة ببساطة . فأولئك الذين أيدوا كونه مثلاً للشعب كان فى استطاعتهم أن يستشهدوا بالواقعة التالية : وهى أن الحزب الوطنى الاشتراكى الذى كان هتلر زعيمه قد حصل على نصر « مكتمس » فى انتخابات الرايخستاج سنة ١٩٣٣ . فقد حصل الحزب على أكثر من ضعف الأصوات التى حصل عليها أقرب المنافسين إليه . وكانت الأرقام على مايلى : ٤٣٠٩ ٪ . للاشتراكيين الوطنيين ، ١٨٠٣ ٪ . للديمقراطيين الاشتراكيين ، والاجابة الوحيدة على السؤال عما إذا كان الشعب الألماني قد صوت مع الاشتراكيين الوطنيين أم لم يصوت معهم هى فى دقة حرفية أن ٤٣٠٩ ٪ . من الناخبين صوتوا فى صف الاشتراكيين الوطنيين و ٥٦٠١ ٪ . لم يصوتوا فى صفهم . ولكن العرف الاصطلاحي يؤثر فى أذهاننا إلى حد أننا نقبل جميعاً هذه النتيجة كدليل على أن هتلر أتى إلى السلطة استجابة لإرادة الشعب الألماني ،

وإن كان هذا يعنى جعل قيمة صفر لنسبة ٥٦: ١٠٠ من الأصوات فضلاً عن عدد مجهول من الممتنعين عن التصويت .

فالسؤال : لم ينبغى لنا أن نعتبر نسبة معينة من الأصوات بمثابة للكل ، ليس سؤالاً عما هي الحقيقة الواقعية . إنه سؤال عما ينبغى أن نقبله كأمر حقيقى إسمياً . إنه سؤال عن أى وهم نقبله كمعرف مصطلح عليه .

إن ما حدث فى المثل الآنف الذكر هو أن حقيقة واقعية ملبوسة قد نفذت إلى أذهان الناس واجتمعت معها بعض أوهاام مقبولة تتفق مع العرف المتبع فى جميع هذه الحالات ، والتعميم البسيط المستمد من هذه العملية حل محل الواقع الوجودى . والامر بالمثل حين يتحدث رئيس الولايات المتحدة الأمريكية باسم «الشعب الأمريكى» .

تقبل الأوهام المصطلح عليها عرفاً المزوجة هنا بالوقائع ، هي الطريقة التى اتت فيها بعضنا بالمأزق الذى يواجهنا حين نأخذ على عاتقنا وضع سلطان الدولة وسلطتها فى أيدي فكرة إسمية ، تصور مجرد يوجد فقط فى أذهاننا . وقد اتت آخرون بهذا المأزق بطريقة مختلفة . فحين يتحدث رئيس الاتحاد السوفيتى باسم الشعب فهو لا يستمد سلطته ليقول ذلك من الانتخابات ، وإنما بالآخرى يعتمد على منطق يزعم بمقتضاه أن له معرفة أولية بالإرادة العامة .

فما هو المنطق ؟

(١١)

إن الجماعة والدولة والشعب أخرى أن تكون منتمية إلى عالم الأفكار منها إلى العالم الوجودى . فالعالم الوجودى يسمى إلى محاکمتها ولكنه يقصر

دون الوصول إلى كمالها ، كما أن علامة القلم الرصاص تقتصر إلى كمال الخط المستقيم .

أفلا تنتمى الإرادة العامة كما دعاها روسو ، أيضاً إلى عالم الأفكار ؟
من المؤكد أنها تنتمى إلى هذا العالم إذا كانت الجماعة تنتمى إليه ، ذلك لأن الإرادة العامة ليست أكثر من صفة للجماعة . ولقد رأينا من قبل في القسم السادس أن عنصر التشابه الذى يجعل الشعب الفرنسى جماعة هو مركب من أفكار يشارك فيها الفرنسيون أكثر منه تعميماً للواقع الوجودى - وإن كان من الممكن أن يطابق في بعض الجوانب على الأقل مثل هذا التعميم . إن إرادة الأمة الفرنسية ، في ذاتها أو في ظواهر خاصة هي جزء من هذا المركب .

ومع ذلك ففي القسم السابق (١٠) كنا نتناول الإرادة العامة كتعميم مستمد من واقع وجودى ، أكثر منها فكرة مستقلة عنه ، وقد وقعنا من جديد في اللبس الذى شققنا طريقنا خلاله في القسم السادس ، أعنى اللبس بين الفكرة والتعميم .

فلو كانت الجماعة المسماة فرنسا ، فكرة يحاكمها الواقع الوجودى ، وإذا كانت الحقيقة الواقعة القائلة بأن أغلبية الفرنسيين قد حققوها من قبل في أنفسهم غير متلائمة مع صحتها ، فإننا حينئذ يمكننا أن نقول أيضاً « إن إرادة فرنسا ، فكرة وأن فشل أغلبية الفرنسيين الأفراد في الاشتراك فيها غير متلائم كذلك . فربما كان وينستون تشرشل يمثل إرادة بريطانيا سنة ١٩٤٥ أفضل من أغلبية النازيين البريطانيين الذين أخرجوه من الحكم . وقد يكون شارل ديغول خلال سنة ١٩٤٠ ، مجسداً لفكرة فرنسا ، ومن ثم لإرادة فرنسا أيأ كان ما ظنه أغلبية الفرنسيين . فإذا كان ذلك كذلك ، فإن عملية التصويت يمكن أن توضع على الهامش .

وروسو الذى كان يستطيب مقاماً فى عالم الأفكار عن العالم الوجودى ، كان أقصى ما يكون تردداً للتضحية بالعالم الأول فى سبيل العالم الثانى ، وذلك بإخضاعه لتصويت الأغلبية . فى مقاله عن « الاقتصاد السياسى » فى موسوعة « ديدرو » بعد أن ذكر أن القاعدة الأولى التى يلتزم بها الناس الذين يتولون حكم الجماعة هى أن يعملوا طبقاً للإرادة العامة ، أردف مواجهاً السؤال الذى يثيره هذا الكلام :

« كيف يمكن للمرء أن يعرف ما هى الإرادة العامة فى الحالات التى لا تكون فيها واضحة ؟ هل من الضرورى جمع الأمة فى كل طارئ غير متوقع ؟ من الأحكم عدم جمعها ، إذ لن يكون هنالك يقين فى حالات تتضمن موضوعات خاصة ، فى أن يأتى قرارها تعبيراً عن الإرادة العامة ، ذلك أن مثل هذا الإجراء سيستحيل عملياً حين يكون عدد المواطنين كبيراً ، ولأنه يتندر أن يكون ضرورياً حين يتوافر عند الحكومة حسن القصد ، ذلك لأن القادة يعلنون خيراً علم أن الإرادة العامة تشد دائماً أزر أميل جانب للمصلحة العامة ، أعنى أعدل جانب — بحيث يكفى فحسب أن يكون المرء عادلاً لى يتأكد لنا أنه يتبع الإرادة العامة .

فهنا يفترض « روسو » فكرة لا ريب فيها عن العدالة ، يمكن أن يبنى القرار على أساسها . ولما كان روسو بعيداً عن العالم الوجودى فقد كان من الممكن له أن يستدل كما لو كان الموضوع الوحيد للسياسة هو إجراء الاختيار بين ما هو معروف أنه صواب ، وبين ما هو معروف أنه خطأ . وفى مثل هذه الملابسات يندو تصور الإرادة العامة تصوراً ثانوياً ما دام اختيار الصواب يلزم أن يكون هو الاختيار الصائب فى أية حالة . إن ما كان يقوله هو أن ما يجرى فى عالم الأفكار الكامل الذى كان يسكنه عقله ، هو أن الناس يريدون دائماً ما هو صواب .

إن ماعناه « روسو » بالإرادة العامة هو شيء مختلف تمام الاختلاف عن أغلبية الأصوات الذي اتخذنا منه معادلاً للإرادة العامة في القسم السابق (١٠) . ومنذ البداية كان جميع المفكرين الذين أخذوا بالنظرة البعيدة المدى ، يقصدون بالإرادة العامة شيئاً ما مختلفاً عن أغلبية الأصوات هذه . وعلى ذلك نجد « والترليان » يشير إلى تميز أساسي بين الشعب من حيث هو أولئك الذين يكونون الناخبين في أية مناسبة من المناسبات والشعب كجماعة مستمرة تحتضن أجيال الأسلاف والأجيال التي لم تولد بعد . فالناخبون المعاصرون في أية لحظة معينة وفي أى موضوع معين ، قادرون تمام القدرة على أن يتخلوا عن النظرات والاهتمامات والمصالح الباقية للجماعة التي يدعون أنهم يتكلمون باسمها .

وإذا كان عند إثارة كل مشكلة ، ثمة صواب واضح وخطأين . لكان واجب أولئك الذين يحكمون واجباً بسيطاً ألا وهو فرض الصواب . وحتى حجة السيادة الشعبية ، التي قد تذهب إلى حد أن من حق الشعب أن يكون غلطاً تدعم مثل هذا الإلزام حيث يكون ماهو صواب مثلاً بالأمر الواقع للإرادة العامة . فالواقع إذن أن قضية « روسو » الرئيسية تخول أى حزب يعتقد أن لديه معرفة لا تخطئ عن الصواب ، أن يفرض ذاته على الجماعة بأية وسائل مطلوبة ، وأن يفعل ذلك باسم الجماعة .

يقول « روسو » إنه يجب « تعليم الجمهور ليعرف ما يريد » ، وقد كتب كارل ماركس وهو في سن الخامسة والعشرين : « نحن نطور أمام العالم مبادئ جديدة منبثقة من مبادئ العالم ذاته ، فنحن لانعدو أن نظهر له ما يصطرع في ذاته بالفعل ، والوعى شيء يجب أن يكتسبه الجمهور ، حتى وإن كان لا يرغب فيه » . فههنا تعبير مبكر للقضية الرئيسية وهى أن الحزب الشيوعي يعرف معرفة منزوعة عن الخطأ ما يريد « الشعب » حتى حين

لا يعرف الشعب ذلك لأن وعيه لم يتطور تطوراً كافياً ، وإذا انبعت الفلسفة الثنائية ، لكان في وسعنا أن نقول إن الحزب الشيوعي هو وحده حامل لواء الفكرة الوحيدة التي تمثل قواعد السلوك الإنسانية الصحيحة الملائمة ، التي كانت مجهولة إلى أن اكتشفها كارل ماركس ، ولا يقدر في قواعد السلوك الملائمة للشعب أن الشعب لم يقربها بعد .

ولهذا المنطق وزن في بعض الأحداث التي جرت في « بودابست » ، في انقلاب سنة ١٩٥٦ حين استخضمت القوة العسكرية لتفرض « إرادة الشعب » ، على تلك الأغلبية الساحقة من السكان الذين كانوا « أعداء الشعب » .

فالْحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي من حيث هو الأداة المختارة الحافظة للحقيقة الماركسية اللينينية هو وحده الذي يعلم ما يريد « الشعب » . ولكن الحزب كشخص معنوي هو ذاته مجرد من مجردات عالم الأفكار . وفي خلال سنة ١٩٥٠ قام صراع بين قاده حول تعيين من يصوغ موقف الحزب الذي لا يخطئ عما يريد « الشعب » . وقد كان الميل إلى أن تركز سلطة الحزب تركيزاً متزايداً في يد رجل واحد . وقد بلغ هذا الميل ذروته في القول بأن رجلاً واحداً هو وحده الذي يعرف معرفة معصومة من الخطأ ما يريد « الشعب » . وأولئك الذين انشقوا على هذه الآراء التي عبر عنها الحزب يشكلون « أعداء الشعب » ، وأولئك الذين انشقوا على آراء الرجل المنتصر في الصراع داخل الحزب يشكلون أعداء الحزب .

إلى هذه النقطة افترضنا أن تصور « الشعب » يحتضن جملة السكان ، على الأقل الذين يعيشون منهم ، والإحالات على « أعداء الشعب » تبين لنا مع ذلك أن الأمر لن يكون على ذلك النحو .

(١٢)

وما نهضت به ثورة الأزمنة الحديثة هو نقل سلطان الدولة وسلطانها من صاحب السيادة الذى له تجسد مادى إلى واحد ليس كذلك ، فقد نقلت السيادة إلى فكرة تسمى « الشعب » . ومع ذلك فما دامت السيادة السياسية لا بد أن تمارس فى العالم الوجودى بواسطة أشخاص ماديين ، فإن هذا يشير السؤال : كيف نعرف ما كانت عليه إرادة الشعب ، أو كيف نعرف من كان من حقه أن يقول إنها كانت كذلك ؟

وثمة إجابتان من البداية على هذا السؤال . إحداهما متمصرة فى التقليد اليعقوبى Jacobin الذى يتبعه اليوم الشيوعيون . والثانية التقليد الليبرالى الذى تمثله الديمقراطيات الغربية . فلم يكن لدى « روبسبير » شك فى أن « المجتمع اليعقوبى » الذى كان هو سيده ، كان من حقه أن يعبر عن « إرادة الشعب » ومن ثم فقد كان مؤهلاً لأن يكون له سلطان الدولة الذى وضع بين يديه . وقد أثر الإنجليز والأمريكيون فقط عملية عد الأفراد للوصول إلى ما يجمع عليه الرأى ، ثم تبسيط النتيجة باستبعاد آراء الأقلية من الصورة النهائية .

والوقوف الليبرالى أثره فى أنه يختص آراء بعض الأشخاص (الذين يصوتون مع الأغلبية) بقيمة أعظم من آراء الآخرين (الذين يصوتون مع الأقلية) . ولكن حتى أولئك الذين يصوتون مع الأقلية لا يزالون يعتبرون أعضاء فى الجماعة التى تسمى « الشعب » ولهم جميع حقوق العضوية — ذلك لأن « الشعب » فى صميمه هو السكان جميعهم يقول الرئيس تيودور روزفلت : « هذه حكومة الشعب ، فهى تشمل أصحاب الثورة الضخمة ، كما تشمل أصحاب الثورة المتوسطة . وتضم أصحاب العمل كما تضم من يعمل عندهم ، وهى تشمل

العامل الأجير . والمحامى ، والغنى ، وموظف البنك ، والفلاح ، تشلمهم جميعاً وتحمى كل واحد منهم ... » .

وعلى العكس من هذا التقليد يعقوبى من حيث هو مؤسس على تصور الصراع الطبقي ، يعادل الشعب عنده جزءاً فقط من السكان كلهم ، فالشعب هو طبقة اجتماعية متصورة كشخص معنوى . فلم يكن الأرستقراطيون في نظر « روبسبير » متضمنين في تصور « الشعب » بل كانوا بالأحرى « أعداء الشعب » يدفع بهم إلى المقصلة .

وكذلك شأن الرأسماليين والبرجوازيين المثقفين ، فهم في نظر الشيوعيين « أعداء الشعب » . ففي المجتمعات الشيوعية يمكن أن يكون « الشعب » في الواقع أقلية ضئيلة من بين كافة السكان ، كما كان الحال في روسيا سنة ١٩١٧ ، وفي بودابست سنة ١٩٥٦ .

فالعالمان ، عالم الأفكار والعالم الوجدى ، لا يمكن أبداً أن يكونا تماماً من غير ما مطابقة بينهما ، حتى على الأقل لأن الأخير يتخذ من الأول نموذجاً له ويتشكل بمقتضاه . وعلى ذلك ففسكرة « الشعب » لها نسخ من اللحم والدم .

فلو كان لجميع الأفراد في جماعة نفس الخواطر والرغبات ولو كان للجميع إرادة واحدة ، فإن هذا لن يجعل من الجماعة شخصاً مفرداً بإرادة مفردة ، ذلك لأن الشخص المعنوى لا يعدو أن يكون استعارة . ولكن هذا قد يزودنا مع ذلك بأساس كامل (أساس بدون استثناء) لتعميم يطابق فكرة شعب واحد بإرادة واحدة . وقد يكون النحل وصل إلى شئ . يقترب من هذا الكمال . ولكنه أمر بعيد عن أن يصل إليه الناس . وأياً ما كان ، فقد كان للفسكرة في ملابسات جزئية وإلى درجة محدودة ، شبيه لحماً ودماً معترف به .

والتصور العقوبى، وهو أن المجتمع تألف من طبقتين إحداهما الشعب،
وجد استحصاناً في فرنسا سنة ١٨٧٩ (وروسيا سنة ١٩١٧) أكثر مما
كان له بعد اكتمال الثورة. فإلى قرون كان سكان فرنسا منقسمين إلى
أرستقراطية صغيرة، تحكم لمصلحتها، وجماعات بمصالح مختلفة لم تكن تعبا
بها الأرستقراطية الحاكمة. وكان في الوسع تميز الأرستقراطيين من الجماهير
بملايهم وكلامهم وأخلاقهم، وتربيتهم ومواقفهم - وكل ذلك يمثل أفكاراً
لقواعد السلوك الملازمة التي يمكن تطبيقها بتحفظ صارم (كما في حالة القوانين
الخاصة بالمعاشات) على أنفسهم فقط. وأفكار القواعد السلوكية الملازمة
الأخرى تطبق على سائر السكان. وفي هذه الملابس كان « الشعب » أشبه
بسكان مدينة محاصرة، يملك درجة فذة من التضامن تزيد بحسب وطأة القسر
والاستبداد الذي يتحمله الجميع. وكان الأرستقراطيون هم الضاريين للحصار.

وقبل الثورة الفرنسية كان سلطان الحكم بين يدي الملك، الذي كان
متقمصاً للأرستقراطية. وكان يشاركه في السلطان زملاؤه الأرستقراطيون
الذين يدينون بالولاء لسلطنته. ومن ثم يمكن القول إن سلطان الحكم كان
بين أيدي الأرستقراطيين، وكان هدف الثورة انتزاع السلطان من
الأرستقراطية وإعطائه للشعب، نقله من طبقة إلى طبقة أخرى.

ولم يكن في وسع أحد في ملابس سنة ١٧٨٩ أن يحدد هذه التصورات
المعنوية تواجهه بأزق عقلي رئيسي. فأى فيلسوف سياسى كان في وسعه
أن يحدد إجابة حاضرة على السؤال: كيف يمكن لتصور مجرد يسمى « الشعب »
أن يمارس سلطان الحكم؟ فهو إذ يفترض التضامن بين الطبقات على التوالي،
وتقمص الأعضاء الأفراد في هذه الطبقات لها، كان في وسعه أن يلاحظ
أن الأرستقراطية التي كانت أيضاً معنى مجرداً يمكن القول إنها تحكم لأن
أرستقراطياً يمارس السلطان. فإذا كان النوعان اللذان تتألف منهما الدولة

هما القبط والكلاب، وإذا تولت قطة الحكم، فإن الاستعاضة عنها بالكلب كحاكم يمكن أن يعتبر كأنما هو نقل للسلطة من القبط إلى الكلاب .

وهذه النظرة غاية في البساطة حتى في ملابسات القرن الثامن عشر ، فالفتوة بين الفكرة والواقع الوجودى تبلغ أقصى اتساع لها . «فروبسير» رجل الأدب المحامى الأنيق الهندام — ليس بينه وبين فلاح من «فانديه» مثلاً أو حمال من مارسيليا إلا أفعال شبهه .

وما يكاد أولئك الذين تقمصتهم صفة «الشعب» أن ينفرط عقدهم حيث لم يعد يربط بينهم العذاب تحت سطوة مستبد ، حتى تزداد الفوارق بينهم . فحتى لو كان على رأس الدولة فلاح فإنه يصبح فلاحاً لا يمثل الفلاحين ، وابنه الذى يولد فى القصر لا يأتى فلاحاً بالمرّة . ومع أن لروبسير أو اللينين فى اللحظة التى استولى فيها على مقاليد السلطة ، أساس من التجربة أو الشعور ، يجعله على الأقل يتقمص «الشعب» فإن تجربة السلطان خليفة أن تفسده وتبعده عن طابع تمثيل الشعب . فى خليفة أن تفسده أو تعلمه أشياء لا يمكن لرفاهه السابقين البتة أن يعرفوها ، كما أنها تجعله يواجه مطالب غير متوقعة لا يمكن تذليلها ، مرتبطة باحتفاظه بالسلطان . وهو إذ يصل إلى المجد يحقق المثل المأثور عن اللورد آكتون Lord Acton ألا وهو «إن عظماء الرجال يكادون دائماً أن يكونوا أسوأ الرجال» .

وعلى ذلك يشتد التوتر بين الفكرة والواقع الوجودى . والمطابقة المزعومة بينهما تغدو مع الزمن مادة لفن الخطابة لغضب . وما برج الحاكم يعقوبى ، يرر مع ذلك حكمه ، تبريراً شكلياً أو خطائياً ، زاعماً أنه يمثل كياناً يسمى «الشعب» ولا يزال يتكلم باسمه . ولا يزال حين يشجب سلطانه ، يحاول أن يقيه فى الوجود بمناشدة الشعور الوطنى أو الطبقي ، وبالإلحاح

على استمرار الخطر الذى كان يوجهه « أعداء الشعب » . ولكن حكومته مؤسسة على وهم واضح ضخم . أو إذا شئت ، على أكذوبة — كما أن كل حكومة فى هذا العالم التأتى الذى نعيش فيه ، مؤسسة إلى درجة ما على وهم أو أكذوبة .

(١٣)

والمسلطان الليبرالى والعقوبى مؤسسان معاً على المقدمة القائلة بأن هذالك بين أشكال الوجود فى العالم الوجودى كياناً شخصياً يسمى « الشعب » . والماركسيون الأرتوذكسيون يتصورون هذا الكيان كفرد ، طبقة اجتماعية تعم العالم وستشمل (حين ينقضى أعداؤها) جميع أبناء الجنس البشرى . والقوميون يتصورونها على أنها تمثلها شعوب عديدة وأمم كثيرة . وفى أية حالة يفضل الواقع الوجودى فى التوافق مع هذا إلى درجة كبيرة . فهو يظل ناقصاً إلى مدى بعيد بالنسبة للفكرة الكاملة .

والمشكلة التى يواجهها أصحاب النظريات السياسية هى الأفراد أو الجماعات التى تنشئ ، فالتقليد العقوبى يحل المشكلات بأن يحدد تصور « الشعب » بحيث يستبعد منه المنشقين . وهو يأبى أن يتقبل كأمر مشروع تعدد الآراء والمواقف الإنسانية فى العالم الوجودى . ويذكر « روسو » أن كل من يقيم « الشعب » يلزم أن يعد نفسه ليغير الطبيعة البشرية بحيث يقضى على التباين الفردى ، فيلزم أن تها « ليتحول كل فرد ، يكون بذاته كاملاً وكلاماً منفرداً ، إلى جزء من كل أكبر يستقبل منه على نحو ما حياته ووجوده ، وأن يعدل تكوين الإنسان بحيث يعززه ، بأن يستبدل بالوجود البدنى المستقل الذى تلقيناه جميعنا من الطبيعة ، وجوداً جزئياً تابعاً للكل وأخلاقياً . يجب ، باختصار ، أن يأخذ من الإنسان ملكاته الخاصة لى يزدوده بملكات غريبة

عنه لا يمكنه أن يستخدمها إلا بعون الآخرين ، والطرائق الفنية السيكلوجية الحديثة المسماة « غسيل المخ » تستجيب لهذا المطلب .

إن النزعة اليقينية هي زعة عالمية مستبدة ، فهي تتخذ كنقطة بدء لها منطقاً أولياً وتصر على أن هنالك اتساقاً وتوافقاً بين الملاحظات الوجودية . ومن جهة أخرى نجد النزعة التحررية الليبرالية أشد إسمية وتجريدية ، فهي تميل إلى أن تأخذ الملاحظات الوجودية كنقطة بدء وتعتمد إلى أن يتكيف « نطقها بهذه الملاحظات . وبينما تبدأ النزعة اليقينية بإرادة عامة محددة سلفاً ، يتحتم أن تخضع لها الإرادات الفردية . تبدأ النزعة التحررية الليبرالية بالإرادات الفردية وتتوخى أن تجد إرادة عامة فيها . وبينما تصون النزعة اليقينية تصور « الشعب » في نقائه باستبعاد أولئك الذين لا يوافقون عليه تتناضى النزعة الليبرالية عن المعارضين حين تعلن ما تكون عليه « إرادة الشعب » ، ولكنها لا تنبذهم . فهم يحتفظون بحقوق العضوية في الجماعة . ومن ثم فالنزعة الليبرالية توفق بين نقاء التصور وبين الحفاظ على حقوق الأفراد والأقليات المعارضة .

فالليبراليون يسعون دائماً إلى منتصف الطريق بين الفكرة والواقع الوجودي ، وكما يحدث دائماً حين يسعى الناس إلى منتصف الطريق فإنهم لا يسبرون صفاً مفرداً في درب ضيق وإنما ينتشرون بالأحرى في دائرة واسعة يمتد بعض البعض في جانب والبعض الآخر في جانب آخر .

وقد لاح التوتر بين النزعة الليبرالية عند اليسار ، والنزعة الليبرالية عند اليمين منذ بداية الثورة الديمقراطية ، فأحرار اليمين اشتهروا بطابع التخرف من طغيان الأقلية ، وكان هذا طابع إدعموند بيورك Edmund Burke في إنجلترا ، وألكسندر هاميلتون وجورج واشنطن في أمريكا ، وجعلهم ذلك معادين

لثورة الفرنسية ، أما النزعة الليبرالية عند اليسار فقد مثلها بأعظم نقطة
« توماس جيفرسون Th. Jefferson الذي كان مصمماً على أن يحاطر ببعض
ألوان الظلم للأقلية من أجل حكم الأغلبية . وقد كان هنالك منذ البداية
متحرون متطرفون من اليسار كان تفكيرهم طابع يعقوبي . وكانوا
مصممين على عدم التفريط في تصور « الشعب » ، وكانوا يقطنين لإخلاء
أعداء « الشعب » . ومن ثم فهناك نقطة يندمج عندها التقليد الليبرالي
في التقليد اليقوبي . فينبغي لنا أن نفكر في حدود الطيف أكثر من أن
نفكر في حدود المقولات .

إن تصور شعب واحد بإرادة واحدة إلى الحد الذي يكون فيه تصوراً
حياً في أذهان الناس ، له نتائج بعيدة المدى ، ليس لحسب في استقلال
الفرد الذاتي ولكن أيضاً كما سنرى الآن في مجرى العلاقات الدولية .

الفصل الرابع من المسؤول...!

(١٤)

تنتمى المسؤولية الأخلاقية إلى الأشخاص ، سواء أكانوا أشخاصاً
أفراداً أم أشخاصاً معنويين . وإذا أخذنا مع « بابل » أن الأشخاص
الأفراد وحدهم هم الذين يوجدون على الحقيقة ، فلا بد لنا أن نسلّم بأن الأمة
لا يمكن أن تكون مسئولة عن الخير أو الشر حتى عن الخير أو الشر الذى
حدث باسمها ، وأنها لا يمكن أن يسرى عليها الثواب أو العقاب . ومن جهة
أخرى وإلى الحد الذى تفكر فيه فى الأمم على أنها أشخاص معنوية توجد
فى الواقع على هذا النحو ، يبدو صواباً أنها يمكن أن تكون مسئولة ، وأنها
ينبغى أن تعاقب للشرور التى يمكن أن تنسب لها . والسؤال الذى يثار
فى هذا الصدد ينصب مباشرة على تيارات الحرب والسلام فى كل عصر .

فقد ساد فى كل عصر تصور الجماعات على أنها أشخاص مسئولة أخلاقياً ،
وأنها يسرى عليها الثواب أو العقاب . وفى كل عصر ، مع ذلك ، كان هذا
التصور موضع تساؤل أفراد معارضين له . وثمة مثل قديم نجده فى الفصل
الثامن عشر من سفر التكوين .

فقد حضر ثلاثة مسافرين إلى حيث يجلس « إبراهيم » عند باب خيمته
ساعة الراحة وقت الظهيرة . وكان أحدهم « يهوه » فى رحلة تفتيشية أما
الآخران فن الملائكة ويصحبانه فى رحلته . ودعاهم « إبراهيم » لوجبة الغذاء ،
وبعدها استأنفوا رحلتهم إلى « سدوم » وكان « يهوه » قد تهاوى إليه ما فيها
(٥٠ - ٥١)

من اضطراب وقوضي ، وكان ينوى التحقيق في هذا الأمر . وسار معهم إبراهيم حتى يدهم على الطريق وعند هذه المرحلة أخبر « يهوه » إبراهيم ، عن الغرض من رحلته ، فقال « إن الغنبة الثائرة ضد «سودوم» و «عمورة» جد خطيرة ، وأن خطيئتهما ضخمة وأنا ذاهب لأرى ما إذا كان تصرفهما كما سمعت ، وإذا لم يكن كذلك فسأعرف هذا بنفسى . ونطالع بعد ذلك : « وهكذا رحل الرجال عن هناك وساروا نحو «سودوم» ، ولكن إبراهيم » كان لا يزال يقف أمام الإله ودنا منه وأسر إليه قائلاً : « هل تنوى حقاً أن تدمر الصالحين والفاسدين جميعاً ؟ ولنفرض أن بالمدينة خمسين من الصالحين أدمرها ولا تبقى عليها من أجل أولئك الخمسين ؟ ما بعد هذا عن طبيعتك ؟ .. أن تقضى على الصالحين مع الفاسدين فيلقى الصالحون نفس مصير الفاسدين — هذا أبعد ما يكون عنك — وهل يحيد قاضى الكون عن الصواب ؟ ، وأجابه الإله : « إذا وجدت خمسين من الصالحين بالمكان فأنى سأصفح عن الجميع من أجلهم » . وقال « إبراهيم » ، أنظر إلى ، لقد عاهدت نفسى أن أتوجه بالحديث إلى الإله وما أنا إلا تراب ورماد . لو نقص الخمسون خمسة منهم ، فهل تدمر المدينة لنقص هؤلاء الخمسة ؟ فأجاب : « لن أدمرها إذا وجدت خمساً وأربعين من الصالحين هناك ، وعاد يسأله : « ولو فرضنا أنهم أربعون ، فأجابه : « من أجل أولئك الأربعين لن أفعل ذلك » . فعاد يقول « أرجو ألا ينضب الله فسأتكلم » . وأجاب : « لنفرض أن وجد ثلاثون من الصالحين هناك فلن أفعل ضراً إن كان هناك ثلاثون » . وعاد يقول « لقد أخذت على نفسى أن أتحدث إلى الرب . لنفرض أنهم عشرون فأجابه : « من أجل العشرين لن أضرب أحداً » . وعاود القول « أرجو ألا ينضب الإله وسأتحدث للمرة الأخيرة » لنفرض أنهم عشرة . فأجابه : « من أجل هؤلاء العشرة لن أضرب الباقين » . وعاد إبراهيم إلى مكانه .

ويبدو أن الإله لم يجد العشرة الصالحين في مدينة «سودوم» لأنه أمطر المدينة في سودوم وعمورة وإبلا من الحجارة : وأشعل فيها النار ، من سيارات ودمر المدينتين والوادي وأهلك الحرث والنسل هناك .

من ذلك ينبغي للإنسان أن يستنتج أنه حتى الأطفال الرضع الذين لم يفتضوا بعد ولم يكن في استطاعتهم أن يرتكبوا إثماً ، هؤلاء الأطفال يحاكون بذنب غيرهم ولهم نصيب في الجرم العام ويذهبون جميعاً مع الدمار الشامل .

وحين نسجل الحقيقة القائلة بأن «يهوه» في التوراة كان يضع حدوداً إنسانية فإننا نظن أنه لم يفهم كل ما يتضمنه تساؤل إبراهيم ، فقد وقع لحنه في فخ منطقي فتقبل الحقائق المنطقية الموافقة التي قامت على أساسها الأسئلة من أن مدينة سودوم جماعية لا فردية . ولكن ما كاد يضي في سبيله حتى تحول لا محالة دون وعي منه إلى اعتقاده الأصلي بأنها فرد ، كان معنوي قادر على ارتكاب الآثام .

وقد ظهر سوء التفاهم الذي حدث بين يهوه وإبراهيم في كل العصور . وهو يتصل خاصة اتصالاً وثيقاً بالفترة التي تبدأ بالثورة في العصور الحديثة ، حين غدت العقيدة بأن الزعامة الشعبية (ومن ثم المسؤولية الشعبية) هي الحقيقة المنطقية في السياسة .

(١٥)

حين اقتربت الحرب العالمية الأولى من نهايتها وبينما كانت الاستعدادات تتخذ لاتفاقية السلام ، ثار الموضوع الجوهرى الذى أدى إلى الانقسام بين يهوه وإبراهيم يؤدى إلى انشقاق الحلفاء المتصهرين . كان هذا الموضوع هو « ذنب الحرب » فنذ اللحظة التي دخلت فيها الولايات المتحدة الأمريكية

الحرب ضد ألمانيا ، حاول الرئيس وودرو ويلسن أن يقصر صفة العدوان والذنب على بعض العناصر في الجماعة الألمانية ، لاعلى الجماعة الألمانية ، لاعلى الجماعة كسكل ، ففي خطابه للكونجرس في ٢ أبريل ١٩١٧ قال :

« ليس بيننا وبين الشعب الألماني خلاف ما ، وليس لدينا نحوهم إلا شعور التعاطف والصداقة ، فلم تقدم حكومتهم على دخول الحرب بضغط منهم ، ولم يكونوا هم على علم سابق بها ورضا عنها ، وإنما تقررت الحرب كما كانت تقرر الحروب في الأيام الغابرة القائمة حين لم يكن الحكام يعاونوا باستشارة شعوبهم على أى نحو من الأنحاء ، وحين كانت الحروب تثار وتدار من أجل مصلحة الأسر الحاكمة ، أو مصلحة فئات قليلة من الرجال الطموحين الذين اعتادوا أن يستخدعوا أتباعهم كما يستخدمون الرهائن والأدوات . وسيكون من الأسر لنا أن نخوض الحرب بروح عالية من الحق والنزاهة لأننا لانضر الحقد ، ولا ننطوى على العداء للشعب أو نرغب في إيذائه وجلب الضرر له ، ولكننا نقف مسلحين في وجه حكومة غير مسؤولة أهدرت كل اعتبار إنساني وكل حق ، وانفلت عيارها غيظا وكذاً .. وإني لأعيد القول إننا الأصدقاء المخلصون للشعب الألماني وإننا لاننوق لشئ قدر ما نتوق لليوم الذى تتوطد فيه بيننا وبينه علاقات وثيقة من النفع المتبادل ... »

وقد أوضح « ويلسون » أكثر من مرة أنه لا يمكن أن تقوم السلم قائمة مع الإمبراطور وحكومته ، وأنها إذا بقيا على مسرح الأحداث لوجب على الحلفاء « ألا يطلبوا مفاوضات السلم ، بل استسلاماً » ، وقد جمل واضحاً أيضاً ، أنه ما يكاد يحتقن الإمبراطور وحكومته من مسرح الأحداث حتى يأتى السلم مع الشعب الألماني نتيجة ملازمة لذلك ، لأن هذا الشعب ليس هو العدو وليس الذنب ذنبه .

ولكن نظرت لم تكن هي النظرة السائدة عند الرجال والنساء في بلاد الحلفاء ، فقد كان العدو المائل في قلوبهم ، ليس بعض أفراد ، ولكن الشعب بأسره تحركه إرادة عامة . وتلك النظرة هي التي انعقدت لها الغلبة . نحن اختفى الإمبراطور ورفاقه أخيراً من مسرح الأحداث ، وحين حل محلهم من دعايم « ويلسون » الممثلين الحقيقيين للشعب الألماني ذهب تَصَرُّعَاتُهُ بَدَأَ ، ولم يكن المنتصرون متهمين لقبول تمييزه بين المذنب وبين البريء .

فلم يعقد سلم مع الممثلين الشرعيين للشعب الألماني سنة ١٩١٩ - إذا كان تعريف السلم هو أنه اتفاق خالص لحفظ العلاقات الودية على أساس من المساواة - فقد استبعد هؤلاء الممثلون من مؤتمر السلم ، وظلوا خارج الأبواب الموصدة ، إلى أن انتهى المنتصرون من إعداد الوثيقة التي كان عليهم أن يوقعوها . وتنص المادة ٢٣١ من تلك الوثيقة على : « تؤكد حكومات الحلفاء مسئولية ألمانيا وحلفائها عن كل خسارة وضرر ، وقد حملت ألمانيا هذه المسئولية . . . الخ . . . فلم تكن هناك أية إشارة إلى الحكومة الإمبراطورية التي ذكر « ويلسون » أنها وحدها الجانب المسئول . وجمهورية فايمر Weimer التي كان عليها أن تكفر عن ذنب الحرب ، لم يسمح لها أن تنخرط في المجتمع الدولي فيما بعد الحرب العالمية . فقد حط من شأنها ووضعت موضع الذلة وظلت كذلك إلى أن استطاعت أن تقف على قدميها بفضل حيلها الخاصة .

(١٦)

وفي باريس عامي ١٨١٤ و ١٨١٥ أثير نفس الموضوع بين صانعي السلم كما أثير مرة أخرى في باريس ، بين صانعيه بعد قرن .

إن الانفصال المتزايد بين الفكرة والواقع الوجودى بعد الثورة الفرنسية يتمثل فى ارتفاع شأن نابليون ، فى أية مرحلة من المراحل لم يبد مثل الشعب ، بل وبدأ بعيداً عن أن يكون مثلاً للشعب حين توج نفسه إمبراطوراً على فرنسا وأحاط نفسه بـبلاط فرنسى جديد .. ولكنه لم ينح جانباً نظرية الثورة ، وكان يلتمس تبريراً لاستخدام جيوشه فى أنها كانت تحرر شعوب ، الأقطار المجاورة من حكم الأرستقراطية .

نرد على ذلك أنها لم تكن جيوشاً محترقة كجيوش الماضى ، وإنما هى جيوش شعبية ديمقراطية تعرض أول مرة منظر « الأمة مسلحة » . وإذا شعر عامة المواطنين فى فرنسا أن الدولة تنتمى إليهم وأن الدولة هى الأمة ، فقد أحسوا نحوها بذلك الحماس الجديد للنزعة القومية الذى جعلهم يقبلون على القتال والموت من أجلها ، ولم يكن شأنهم كذلك حين كانت الدولة تنتمى إلى لويس الرابع عشر .

وقد يشك عدد قليل منا اليوم فى أن فرنسا نابليون كانت مذنبه بسوء السلوك على المسرح الدولى، ولكن أين كان موطن الذنب على التخصيص ؟ أمن الممكن أن ننسب ذلك المدى الطويل من العدوان الذى عكسوه حياة العالم المتمدن ، واستنزف قوى أوروبا إلى نابليون كفرد ، أو إلى الشعب للفرنسى الذى كان نابليون يمارس سلطته باسمه ؟

لقد كان هذا السؤال يدور فى أذهان المنتصرين الذين وضعوا أسس السلام بعد هزيمة نابليون ، ولكن العالم الذى نشأوا فى أحضانه ، العالم الذى كانوا يحافظون فى تلك اللحظة عليه ، كان عالم ما قبل الثورة ، حيث كان « الشعب » عاجزاً سياسياً ، ومن ثم لم تكن له مسؤولية . ففكرة السيادة الشعبية لم تكن حية عندهم . وعلى ذلك ، فالذى اتبها إليه ، هو

استبعاد نابليون ، للاحتفاظ بأمرة البوربون وذلك باغتلاء لويس الثامن عشر العرش . وما أن حدث هذا حتى لم يعد هناك أى عدو على المسرح ، وجاء السلم بالفعل نتيجة أوتوماتيكية لذلك . ولم تلبث فرنسا تحت حكم البوريون أن تشغل مرة أخرى مكانها المشرف مع « أمرة الأمم » .

ولم يشك أحد في ذلك الزمن أن غالبية الشعب الفرنسي قد أيدت نابليون في اعتدائه . ويتبع ذلك أنه ينبغي توزيع القصاص والتعويض بالتساوى عليهم كما وزعا على الشعب الألماني بعد ذلك بقرن ، وعلى نفس أساس التبرير . إن ما كان مختلفاً اختلافاً جوهرياً في الحالتين لم يكن هو الواقع الوجودى ، بل الأفكار التى ملأت أذهان المنتصرين هنا وهناك وشكلتها . وقد تحقق السلم في حالة واحدة ولم يتحقق في الحالة الأخرى ، ففي الحالتين كان صانعو السلام يعملون وفقاً لأفكار بوسويه Bossuet وفى الحالة الأخرى وفقاً لأفكار روسو .

(١٧)

إن نقطة الخلاف التى فرقت بين يهوه وإبراهيم لم تبرز إلى السطح في ١٨١٥ ، ذلك لأن جميع المنتصرين ، كأبناء لأزمان ما قبل الثورة ، انتهوا بعد بعض التردد إلى أن ينسبوا أعمال الدولة إلى إرادة فرد واحد . ولم تظهر في سنة ١٩٤٥ في نهاية الحرب العالمية الثانية ، لأن جميع المنتصرين كأبناء لأزمان^{١٠} بعد الثورة نسبوا أعمال الدولة إلى إرادة الشعب (في حالة الحلفاء الغربيين) أو (في حالة الاتحاد السوفيتي) إلى إرادة أعداء الشعب . وكان يمكن حدوث هذا في سنة ١٩١٩ فقط لأن نظام الحكم الذى كان ينظر إليه على أنه مبعث الحرب ، لم يكن يقر بأى التزام نحو تمثيل الشعب لأنه مؤسس على نظرية ما قبل الثورة . ويزودنا هذا بالأساس الذى

يعتمد عليه دارس الأشكال الدستورية مثل « ويلسون » ، في الإفلات مما تطوى عليه السيادة الشعبية .

في الحرب العالمية الثانية أدار الحلفاء عملياتهم العسكرية وخططوا أوضاع ما بعد الحرب على أساس المقدمة التالية : وهي أن العالم كان مقسماً بين الشعوب « المحبة للسلم » و « الشعوب المعتدية » . وقد كان المتحدثون باسم الحلفاء واضحين في النص في مناسبات عديدة على أن النظم الحاكمة في ألمانيا وإيطاليا واليابان كانت تعمل وكيلة عن شعوب هذه البلاد على التوالي ، وأن الشر الذي تمثله هذه النظم كان قائماً في الشعوب ذاتها . وفي مثل هذه الملاحظات ، لا يفضى القضاء على هذه النظم إلى القضاء على الشر .

قال الرئيس روزفلت في الكونغرس « من الواضح لنا أنه إذ ظلت ألمانيا وإيطاليا واليابان - أو أية واحدة منها - مسلحة عند نهاية هذه الحرب ، أو أتيح لها أن تعود إلى التسلح ، فإنها لا محالة ستطمح من جديد للعمل على غزو العالم » .

ولما كان الأمر كذلك ، فلم يكن من الممكن الوصول إلى إيسلم مع هذه الدول حتى غلبت على أمرها في نهاية الأمر . ولما نسب « ويلسون » ذنب الحرب للنظام الإمبراطوري فقد قال « إن هذا النظام إذا بقى على مسرح الأحداث إلى نهاية الحرب فإن الحلفاء لن يطالبوا بمفاوضات للسلم ، بل بالاستسلام » ، وروزفلت حين عزا ذنب الحرب للشعوب التي لا بد أن تبقى على المسرح نبذ مفاوضات السلام من البداية ، وأعلن أنه لا يقبل أقل من استسلام دون قيد أو شرط .

هذه النظرة الخاصة بالذنب المعنوي ، بما تنطوي عليه من مضامين خاصة بوضع ما بعد الحرب ، قد عبر عنها في صورتها المطلقة « مورلي روبرتس » ، Morley Roberts في كتاب نشر بلندن سنة ١٩٤١ بعنوان سلوك الأمم The Behaviour of Nations والفقرة التالية من المقدمة تعكس النزعة اليقينية للاتجاه إلى عالم الأفكار الإسمية دون ما التقاء عند منتصف الطريق :

« سأحدث عن الدولة ، أو الكيان العضوي القوي ، كحيوان يعيش ويتنفس ، بما دام التنفس ، كما تعني الكلمة ، ينتمي إلى حيوانات لا قصرية منحلة لم يتعرف عليها بعد علماء الحيوان الكلاسيكيون ، وإن يكن من الممكن أن بعض علماء الحياة قد غاظروا في تأملاتهم الخاصة باقتحام المجهول إلى مدى بعيد .

« والسؤال الخاص فيما إذا كان مشروعاً أن نسمي كائناً عضوياً حيوانياً المؤلف من وحدات الخلايا الحية التي تسمى « أناساً » ، في طبقات وطوائف من أنسجة تختلف عن بعضها اختلافاً طفيفاً يحيط بها أغشية وأقبة وأعضاء تزايد وتنتشر في قطر جديد أو تزهر وتخلق مستعمرات ، وتفصل أو تتعلق بالآب . ويمكنها أن تحمي نفسها بل وتبتلع وتهدم أشباهها : والتي تسعى دائماً إلى الغذاء لكي تواصل أنسجتها وأعضاؤها وأجهزتها الناقصة العمل ، والتي تعرض ككل في مستواها المنحط ظواهر الحياة المادية والفسولوجية أقول إنه يجب ترك هذا السؤال لأولئك الذين لم يقتنعوا من قبل أو الذين لديهم الصبر ليطالعوا هذا البحث دون أن يكون لديهم فكرة سابقة مغرصة ... »

إن الفرق بين « روبرتس » و« روسو » هو أنه بينما أخذ الأخير على عاتقه أن يصف العالم الوجودي كما يمكن أن يكون وكما ينبغي أن يكون ،

وفينا ندر كما هو عليه ، زعم الأول أنه يصفه كما هو عليه ، مثله مثل العالم الذى يضع تقريراً بملاحظاته عن ضعفه مشرحة ، فن مقدمته المطلقة شرع يسوق نتائج مطلقة ، نابذاً أى تمييز أخلاقى بين أدولف هتلر وبين الوحدات البروتوبلازمية للهبة السياسية الألمانية . فقد ذكر أن الدول الأوربية تعلم أن زعيم الألمان غدا زعيمهم لأنه فى جوهره هو ما يكونه الألمان . وذكر أيضاً لقد قيل لنا إنه إذا تبرأت ألمانيا من هتلر لنذا كل شىء على ما يرام ولا نقطع الألمان عن أن يكونوا ألماناً ، ويمكن أن يسمح لهم بأمان أن يكونوا مواطنين ، ولكنهم ، مع ذلك ، أخبث من أن يتبرأوا فى هزيمتهم منه ، بينما ينسبون إليه أعمالاً جماعية صدرت عن روية طويلة . هذه الصورة للشعب الألمانى كشخص معنوى له إرادة عامة تضمر الشر ، قد أفضت به إلى نتيجة منطقية ألا وهى ، إذا هزم الألمان مرة أخرى فينبغى أن يقر فى الأذهان أن القضاء على شعب بأسره أمر له ما يبرره إذا لم تكن هناك وسيلة أخرى يمكن أن تضمن قيام أمة وادعة وقومية مسالمة .

وقد أقر الرئيس روزفلت بهذا المنطق عنه ، ولكنه كسياسى ، فقد عاش فى العالم الوجودى ، وهو يقتضى أيضاً للتقليد الليبرالى الذى ينفذ استبداد أى منطلق أولى . فحين أعلن الغرض من استسلام غير مشروط قال : « إن هذا لا يعنى تحطيم شعوب تلك البلاد التعيسة ، ولكن تحطيماً كاملاً بدون أدنى شفقة للجهاز الذى بنته تلك الشعوب ، لتفرض النظريات الديكتاتورية على العالم » . وحين أشرفت الحرب على نهايتها ، قال مرة أخرى : « لن يستعبد الشعب الألمانى ، وذلك لأن الأمم المتحدة لا تتجر فى الرقيق ولكن من الضروري لآبناء هذا الشعب أن يستعيدوا من جديد زماتهم للأمم المحبة للسلام المحترمة للقانون » .

وكل هذا يتلخص في بضع كلمات من التعليقات الموجبة الصادرة في أبريل سنة ١٩٤٥ للقائد العام لقوات الأمم المتحدة المحتلة لألمانيا، وردت هذه التعليقات تحت عنوان «الأهداف الأساسية للحكومة العسكرية في ألمانيا» - على مايلي: (١) ينبغي أن يفهم الألمان في بلادهم أنهم لا يمكنهم أن يفلتوا من مسئولية ما جروه على أنفسهم . (ب) ألمانيا لا تحتل بغية التحرير ، بل كعدو مهزوم ووضعت الحرب أوزارها ، وانهار النظام النازي ، ولكن العدو باق ، ولا يمكن أن يكون هنالك سلم

في سنة ١٨١٥ جعلت نظرية قصر المسئولية على الحاكم وحده ، السلم أمراً أوتوماتياً بمجرد اختفاء الحاكم من المسرح . وفي سنة ١٩٤٥ جعلت نظرية مسئولية « الشعب » السلم مستحيلاً ، حتى بعد اختفاء الحاكم من على المسرح .

وكما يتضح من مجرى الأحداث لم يقيصر تنفيذ السياسة التي وضعت لتتبع في احتلال ألمانيا ، أقول لم يقيصر تنفيذ هذه السياسة في تمام قسوتها وفظاعتها . وسبب رئيسي لهذا ، كما سنرى الآن ينجم من التباين بين العالمين اللذين نعيش فيهما .

(١٨)

في زمن الحرب يسود التجريد تفكير المحاربين ، ولكن حين تسير القوات المنتصرة في نهاية الأمر داخل أراضي العدو المنحدر لاحتلالها ، يتعرض التجريد فجأة لمواجهة الواقع الوجودي ، وتلى ذلك فترة من الاضطراب واللبس تبذل في خلالها جهود محببة وخاصة من جانب أولئك الذين ما برحوا بعيدين عن الواقع الراهن ، للتمسك بالتجريد كأساس السياسة .

إن عبارة روزفلت وسياسة ستالين أثناء الحرب العالمية الثانية لا تدع شكاً ما في أنهما كانا ينويان في ذهنيهما معاملة الأمة الألمانية معاملة فظة قاسية ، بعد أن تم التغلب على قوتها . وكانت موسكو تسير بمقتضى منطق أولى لا يرتضى أدنى مهادنة . وقد أذلت فعلاً جزء ألمانيا الذى وقع بين يديها إذلالاً مباشراً أولاً ، ثم بفرض حكومة يمكنها أن تتحدث باسم إرادة عامة أولية ، أياً كانت إرادة الألمان كأفراد ، ولكن السلطات الثورية كانت تتنوى أيضاً إذلال الشعب الألماني ، أو على الأقل إذلاله إلى فترة غير محددة من السنين إلى أن يتخلى « أبناؤه — على حد قول رئيس الولايات المتحدة — عن فلسفة العدوان ، وإلى أن يستطيعوا أن يستعيدوا زمامهم للأمم المحبة للسلم المحترمة للقانون .

وقد دخل في هذه الخطط أيضاً الإحساس بالعدالة وحماية الذات . فقد بدا من العدل ، أن ألمانيا إذا نظرت إليها كأمة اقترفت جريمة ينبغي أن تعاقب ، واعتبارها أمة شيطانة بدا جوهرياً أن تكبل بالقيود ، فهذا لم يكن هنالك أى صراع بين الدوافع ولكن الصورة التى أسست عليها هذه النتائج كانت صورة ألمانيا الكاركتورية في زمن الحرب كوحش مفترس ، يلتهم عالماً من الرقيق . وحين دخلت القوات الثورية ألمانيا لاحتلالها كان لامفر من أن يحل الواقع الوجودى — الذى غدا حاضراً واضحاً للعيان كما لم يكن من قبل — محل التجريد في أذهانها .

وقد أجمل الصراع بينهما في التناقض التالى « التآخى مع العدو » ، والعبارة ذاتها تكشف عن عنصرى الصراع في التصورين التى تجعلهما متقابلين ، العداء والأخاء . ففي التجريد يمثل العدو ، وفي الواقع الوجودى يمثل الصديق . والقيادة العليا ، على مبعده من المسرح ، تحاول أن تحافظ على

تسلط التجريد ، جاعلة من التآخي جريمة معنوية يخضع صاحبها للتأديب . ولكن جندي الاحتلال أخذه خاطر أن هذه الشعوب شعوب عادية بعد كل شيء . وأن الفتيات هنا أشبه بفتيات وطنه ، وهو إذ دعى لعشاء الأحد في بيوت الأسر الألمانية ، تأثر بتعاطفهم الإنساني وكرمهم .

وقد يصيح « مورلي روبرتس » ، بأنه ينبغي للجندي ألا يندفع ، وأنه تحت ملابس الخل الوديع للواقع المحسوس يمكن التجريد الحديث الذي يمثل الحقيقة . وقد يكون صحيحاً بالفعل أن الألمان الأفراد الذين يخنفون بالجندي الأمريكي ويدعونه للعشاء كانوا من سنة قبل ذلك يؤكدون حق الجنس الأرى في أن يكون سيداً للجنس البشرى . ولكنهم إذ ذاقوا مرارة الهزيمة قد تحلوا بوجه عام من هذه الفكرة وقد نفذ الندم إلى قلوبهم جميعاً على وجه التقريب ، وغدت دعاتهم دعاية حقيقية فقية ، فهم الآن ليسوا خاضعين لغضب لفكرة أخرى عن قواعد السلوك الملائمة للإنسان بل أيضاً أن تجريد العدو ، قد حل محله عندهم الواقع الملبوس لفرد لا يختلف في الجوهر عن جنسهم .

بعد بضعة أسابيع من إلقاء الأمريكان للقنابل الذرية من ارتفاع شاهق على جماعتين يابانيتين ، كانوا يدفعون بالمعونة الطبية إلى الضحايا الأفراد — من رجال ونساء وأطفال — الذين عثروا عليهم بعد غزوم للأراضي اليابانية .

وقد يكون من خطأ اليابانيين أن يشكوا في صدق عطفهم ، على أساس أن سياستهم من أسابيع قليلة مضت أظهرت أنهم كانوا ضد هذا العطف . هذا أيضاً هو تأخر بعد عداوة ، ومؤسس على إحلال الواقع الوجودي في أذهان المتحصنين محل التجريد الذي أفضى إلى إلقاء القنابل .

هذا كله لم يكن ليعنى دون ذلك الصراع الباطنى الذى هو مقدور على إنسانية لا بد أن تعيش على خير ما تستطيع فى آن واحد . فبعد بضع سنوات من الحرب العالمية الثانية أصبح مألوفاً أن يرى السياح الألمان وهم يحملون فى الأطلال المتخلفة من أثر القتال حول « سانت بول » فى لندن ، وكذلك السياح الإنجليز وهم يتأملون مواضع التخريب فى فرانكفورت ويهزون رؤوسهم وهم يفتحون العيون ويغمضونها وكأنما يحاولون أن يتخلصوا من حيرة وقلق أشبه بخيوط العنكبوت .

الفصل الخامس صحة الأفكار

(١٩)

لقد بينا أن المأزق الذى يتورط فيه الجنس البشرى هو مثل لذلك
المأزق الذى يقع فيه صاحب الرؤيا حين لا يستطيع أن يعلم ما إذا كانت
رؤيا معينة آتية من لدن إله أم من عند الشيطان : فإذا تباه له أن كبير
الملائكة يقف أمامه فى حلم ، وبأمره بأن يذهب لينجى جاره ، فإنه يود أن
يستوثق بنفسه مما إذا كان ميخائيل هو بالفعل المائل أمامه قبل أن يطيع
أمره .

ولكن كيف يمكنه أن يفعل ذلك ؟

فى أية حالة من حالات المدنية ، مهما تكن فى بدايتها الأولى ، تستجيب
إرادة الإنسان لتصورات إسمية ، سواء أكانت هذه التصورات تعميمات
لحقائق واقعية وجودية أو أفكار ملائمة . ولأن نتائج العمل بمقتضى أى
تصور خاص قد تكون رهيبية ، فإنه يتوق إلى أن يستوثق بنفسه أولا من
صحة هذا التصور .

ولكن كيف ؟

فإنه تعميما من حقائق واقعية وجودية قد ينطوى على مضامين فظيعة
بالنسبة للعمل ، كما هو الشأن فى حالة تعميم « مولى روبرتس » ، عن ألمانيا ،
حيث ينطوى هذا التعميم على إفناء للألمان . ففكرة ما عن الملازمة قد تنطوى
على قدر من الفظاظة لا يقل عن ذلك حين تحرك الناس إلى فرضها على
جيرانهم ، كما فى حرب الدين أو فى الحركة الشيوعية فى أيامنا هذه . ولذلك

فالإنسان قبل أن يعمل طبقاً لما تتضمنه التصورات يتوق أولاً إلى اختبار صحتها .

فما هي الاختبارات التي يمكن لنا تطبيقها ؟

في حالة التعميمات التي تزعم أنها تمثل الأشياء على ما هي عليه ، ينصب الاختيار على مطابقتها للأشياء التي تزعم أنها تمثلها .

والاختبار الذي علينا أن نطبقه على أفكار الملائمة يبدو أقل بساطة ، مادامت صحتها تعتمد بالآخرى على مطابقتها للوغوس الذي لدينا معرفة عنه من خلال الأفكار التي علينا أن نختبرها في مواجهته . أليس ذلك كما لو طلب إلينا أن نختبر صحة الصور في مرآة بما نراه منعكساً عليها بحسب ؟

ومع ذلك ، فالواقع أن هناك مرآتين ، ذلك لأن اللوغوس لا ينعكس في أفكار بحسب ، بل في العالم الوجودي الذي يحاكيه أيضاً . فإذا كانت هاتان المرآتان مستقلتين إحداهما عن الأخرى ، وكل منهما تعكس ، على استقلال ، اللوغوس فإن أحدهما تقوم بثابة الضابط للآخرى . وعلى ذلك فالانعكاس الناقص في إحداهما يمكن اختباره بمواجهته بالانعكاس الناقص على الأخرى .

ويشير هذا مسألة ما إذا كانت المرآتان مستقلتين إحداهما عن الأخرى .

ويبدو واضحاً لي أنهما مستقلتان وإن كانتا متصلتين من حيث أن ذهن الإنسان ذاته هو ظاهرة وجودية . فنحن جميعاً يكن في أذهاننا نمط من المنطق بعكس اللوغوس ، ولكن تجربة الظواهر الوجودية في بيتنا هي وحدها التي تخرج هذا النمط من مكانه — كما أن الحامض المظهر حين نضعه على الفيلم ، يخرج الصورة الكامنة في الفيلم . ومن مشاهداتي لعلامات القلم الرصاص عن هذا العالم الوجودي، من هذه المشاهدة فقط أدرك فكرة

الخط المستقيم الذى تحاكيه هذه العلامات عملاقة ناقصة وبراكسياتيلس Praxiteles لم يكن فى وسعه أن يتصور فكرة هرمس Hermes وينقدها ما لم يكن قد ألف من قبل الشكل الإنسانى كما هو موجود فى عالم العينات المادية .

إن ملاحظة العينات المادية الناقصة هى التى تودى إلى أن تنبثق فى الذهن أفكار كالها . معنى هذا إذن أن اختبارنا لأفكارنا عن الملاممة هو مناسبها للعالم الوجودى ، فالكمال فى الدائرة المرسومة بالقلم هو كمال الدائرية ، لا كمال الاستقامة ، وكمال الشكل الإنسانى ليس هو كمال الشكل الحشرى ، بأطرافه الست بدلا من الأطراف الأربع . ومع أن الخلية تمثل كمال مجتمع النحل فإنها قد تكون غير ملائمة للمجتمع الإنسانى ولكن لا نكاد ندرك أنها كانت كذلك ما لم نعرف شيئا عن المجتمع الإنسانى .

إن انعكاس اللوغوس الذى يزودنا به العالم الوجودى ليس فى جوهره من صنعنا ، وكل منا يولد فيه ويمجد نفسه يتقبله على ما هو عليه . فعلينا أن نتقبل ما هو واقع فعلا وهو أن الشكل الإنسانى أربعة أطراف وللشكل الحشرى ستة ، وأن الدوائر دائرية ، والنجوم مشعة ، والماء رطب ، فأفكارنا عن الملاممة تخضع من جهة أخرى للتعديل الآتى من خبرتنا . ومن ثم فإذا كان هنالك مطابقة لاتغل من تصور بين أفكارنا والعالم الوجودى الذى تطبق عليه إسمياً - بين أفكارنا المجردة والموضوعات التى تجردها إلى أفكار - فإن أفكارنا هى التى تخضع للتصحيح . والمطابقة بين العقل الإسمى والعالم الوجودى هى المطابقة بين الكمال ونسخته الناقصة . وإلى الحد الذى لا يكون لأفكارنا عن الكمال نفس المطابقة للعالم الوجودى فإنها لا تعكس العقل الإسمى .

فطابقة العالم الوجودى ليست إذن اختباراً لتعميمات فقط ، وإنما هى أيضاً اختبار لأفكارنا عن الملامة . فالمعرفة التى نحتاج إليها لضبط أحد الاختبارين هى المعرفة التى نحتاج إليها لضبط الآخر . لقد كان الرسامون والمثاقون الإيطاليون فى القرن الرابع عشر عاجزين عن إنتاج شئ ينسجم مع «هرمس» لبراكسيديليس لأنهم كانوا يفتقرون إلى المعرفة الفردية عن الجسم الإنسانى . ومع ذلك فقد أمكنهم - كنتيجة للدراسة العلمية للتشريح فى القرن التالى - أن ينتجوا فى «دافيد» لفروشيرو Verrochio وفى الأرقام المسكبين لمايكينجلو تعبيرات عن المثل الأعلى تمائل عمل براكسيديليس .

إن الملامة للعالم الوجودى هى اختبار يمكن أن يطبقه أفضل تطبيق أولئك الذين يعرفون ذلك العالم أفضل معرفة . فالأفكار ، مثلها مثل أعمال الفن والأدب ، قد تكون موضوعات لا حدود من الجداول حولها ، ولكن حتى أولئك الذين يسلون بهذا قد اعتادوا أن يختصروا باحترامهم ما يقرون بأنه ذوق مصقول الثرية .

(٢٠)

ينبغى أن تأتى أفكارنا عن الملامة من معرفتنا بالعالم الوجودى ، ما دامت هى تصورات لكامل هذا العالم . فينبغى لأذهاننا أن تتعقب سياق الخلق فتعود من الموضوع الوجودى إلى الفكرة التى هو محاكاة لها .

ومع ذلك فنحن لم نولد ومعنا معرفة بالعلم الوجودى ، ومثل هذه المعرفة به التى يكون فى وسعنا أن نكتسبها فى فترة حياتنا ، يلزم أن نظل جزئية إلى أقصى حد . (فأى قدر من الواقع الوجودى لستائة مليون صينى ، يمكننى على سبيل المثال أن أعرفه فى فترة حياتى) وما دام علينا أن نضع شيئاً فى مكان المعرفة التى نفتقر إليها حتى لمجرد أن يكون أساساً لتقرير كيف

نتعامل مع يتتنا الوجودية ، فإننا نملأ فراغ جهلنا هذا بصورات إسمية ، سواء أكانت تعميمات أو أفكار الملاممة ، ومن ثم فهذه التصورات هي التي تأتي أولاً . وفي أبسط تجربة بالواقع الوجودي ، أو في تقرير عن هذه التجربة من المصدر الثاني ، نبنى علماً إسمياً يعد شاملاً في ذاته .

نحن نتحاز بالطبع للتصورات الإسمية ، بينما معرفة العالم الوجودي تأتي فقط مع التهذيب والصقل . وإذ نولد كما نحن جاهلين بذلك العالم ، سرعان ما يمتلئ فراغ أذهاننا الفطري بتعميمات بسيطة بدلا من مثل تلك المعرفة . فالطفل قد يعتقد أن جميع الرجال الصينيين يمدلون الضفائر ، وأن جميع الهنود الأمريكيين يصيحون صيحة القتال . وأن جميع الإنجليز أرسقراطيون ، وكل الأفريقيين من آكلي لحوم البشر .

وبينما تصورات كهذه تمثل لنا كتعميمات ، فإنها يمكن في الواقع أن تمثل أفكار الملاممة ، من حيث أن هذه وتلك محتلطة في أذهاننا كأربابنا في القسم السادس ، فإذا قلت إن للأطفال الصينيين شعراً أسود فإنني أقوم بتعميم مطابق بقدر ما تدعو إليه الحاجة من قريب الواقع الوجودي . ومن جهة أخرى ، إذا قلت إن الأطفال الصينيين كانوا يبدون — في ظل النظام القديم — دماثة لا تنغير نحو أهلهم ، فإن حكى وإن كان لا يزال في إطار تعميم ، فإنه يشير إلى الفكرة الكنفوشية عن الملاممة التي نصح الأطفال في تحقيقها نجاحاً جزئياً . إن هذا الحكم يمثل نظرة اكتسبت طابع الفكرة نتيجة لخلط الفكرة بالواقع الوجودي . وسيكون الأمر كذلك بل وأوضح إذا قلت إن السكان الصينيين في العالم يمتازون بطابع الوداعة والبر .

لقد رأى «كارل ماركس» ببساطة أن التاريخ البشري هو تاريخ الصراع الطبقي تحدديه الاعتبارات الاقتصادية ما يفعله الناس ، ويحدد

فيه منطلق جدلي معين تطور المجتمع ، ويتحرك كل شيء فيه نحو نهاية لا مفر منها هي مجتمع لا طبق ، مجتمع بلا دولة ينتفى فيه الصراع الإنساني . هذه فكرة للبلازمة ، خطية الطبيعة ، لوغوس . ونحن إذ نخضع لدعوته كما هي ، نهض لتتسق معها ، ولنحاكيها ولنطبقها في سلوكنا . ولكن «ماركس» لم يمثل هذه الفكرة كما هي كذلك . فهو من حيث كونه مادياً سخر من تصور فكرة لها واقعها المستقل . وزعم بالآخرى : أن تصوره كان تعميماً وصل إليه بملاحظة عليية للظواهر الوجودية .

ولكن نختبر تصور «ماركس» كتعميم ، يجب علينا أن نسأل إلى أي حد يتسق هذا التصور مع الواقع الوجودي على ما هو عليه . فإذا اخترناه كفكرة للبلازمة يجب أن نسأل إلى أي مدى يمثل السكال الذي بالمقارنة بمستواه يكون الواقع الوجودي ناقصاً (كما أن الدائرة أخرى من الخط المستقيم بأن تمثل السكال الذي بالمقارنة بمستواه تكون الدائرة المشطوبة ناقصة) وفي أية حالة من الحالات يجب أن نسترشد بالواقع الوجودي .

والاعتقاد على التصورات الإسمية في مكان المعرفة أكثر ما يكون ملحوظاً عند الطفل . وأياً ما كان ، فادعنا لا نستطيع البتة أن نكتسب أكثر من معرفة ضئيلة بالعالم الوجودي ، مهما تكن الفترة التي نعيشها ، فما يرجح من اللازم أن يضاف للمعرفة تصورات إسمية . إن كل ما يسعنا أن نأمله في حدود عمرنا ، هو أن نكتسب مثل ذلك القدر اليسير من المعرفة بحيث يعين على اختبار تلك التصورات ، ويظهر درجة قصورها أو انقصامها يجعلنا على بينة من جهلنا .

إن جهلنا الذي لا مفر منه يواجهنا بمشكلات شخصية شديدة لا نستطيع أن نقابلها إلا بأن نستبدل هذه المجردات بالمعرفة . وإلا فكيف نعني

أنفسنا من حيرة تمثل نشاطنا ويمكن أن تهدد سلامة عقلنا ؟ فما دام مئات الملايين من الصينيين الأفراد يمثلون تنوعاً يتخطى ما تصل إليه أذهاننا ، فإننا نضع صورة واحدة بسيطة مكانهم جميعاً . وبالمثل نجد أن تجريدات الفلاسفة الماركسية تمكنتنا من أن نكون لنا نظرات محددة بصدد كل مسألة على التقريب ، وأن نعمل مستوثقين في كل اتجاه تقريباً وهي تزودنا يوم من المعرفة بمنبنا حيرة ثقيلة ، وربما ينقذنا كذلك من انهيار عقلي .

هذا الاعتماد على التجريدات التي نختصها برضانا يجعلنا نقاوم مقاومة غريزية أية معرفة للوقائع الوجودية تقضي إلى فقدان الثقة فيها . ويرتّب على ذلك أن الفرصة الخالصة لتجربة تلك الوقائع ليست كافية . فيلزم للذهن أن يترنّب على الإقرار بها وأن يكون إقراراً لا إرادة له فيه ، إذا كانت حقيقتها تتغلب على التصورات السابقة لها . فإذا بدأت بالتصور القائل بأن جميع الأمريكيين اللاتين حساسون وشاعريون ، وإذا لم يكن ذهني مترسّساً مثقفاً ، فإن أية ملاحظة مباشرة أبدأ بها ستؤيد ذلك التصور أياً كانت الحقيقة الواقعية . فعندما أجول في أمريكا الجنوبية سأتعرف مبتهجا على الأفراد الذين يمثلون هذا التصور (وهم أمريكيون لا تيفيون « نملطيون ») بينما أرفض رفضاً غريزياً الإقرار بأولئك الذين لا يلبقون هذا التصور .

وأيّ ما كان ، فع أننا مرتبطون بمقاومة معرفة الوقائع الوجودية ، وهي المعرفة التي تشكل تهديداً لتصوراتنا السابقة ، في بيئة من التفكير والمناقشة ، فإن مثل هذه المعرفة من الصعب استبعادها استبعاداً مطلقاً . فما دام نمونا العقلي لم يتوقف بعد فئمة عملية من التكيف البطيء تأخذ مكانها . فنجد أن بعض التكيفات نستطيع أن نجربها على تصوراتنا لكي تتشعب مع الوقائع . ودون أن نتخلى تخلياً باتاً عن تلك التصورات ، نجري عليها التعديل بطريقة غير مدركة ، وتميها بحيث لا تظل متعارضة مع الوقائع متعارضاً يدخل

الارتباك على تجربتنا النامية . وبهذا الإجراء البطيء يمكن في نهاية الأمر تحويل تصوراتنا تحولاً تاماً .

ذلك جزء من الإجراء الذى نقرب به من النضج ، تدريجياً ، وحين يمتضى هذا العمل قدماً بمستطاعتنا أن نصل إلى حكم مستدير عن صحة التعميمات والأفكار الشبيهة بها .

(٢١)

لقد توهمنا في القسم التاسع عشر أن تجربة الظواهر الوجودية هي وحدها التي حلت إلى أذهانتنا نمط السياق الذى يعكس اللوغوس . ومع ذلك فنل هذه التجربة ليست كافية بذاتها . لأنها بذاتها ، كما يستطيع أى منا أن يلاحظ ، تأتي بالنمط على نحو أكثر حيوية في بعض الأذهان ، وأقل حيوية في الأذهان الأخرى . كما يجب أن يكون هنالك أيضاً حساسية نحو النمط ، استعداد لإدراكه في الطبيعة . ويتنوع هذا من ذهن إلى آخر . فالجراح وإن كان لديه تجربة أشمل وأتم بالشرح الإنسانى من فيروشيو Verrochio قد يظل عاجزاً عن الرؤية التي عبر عنها هذا الأخير في مثاله

• David

فما هو على الدقة هذا النمط من السياق الذى نأخذه على أنه يعكس اللوغوس ، والذى هو جلي في أذهانتنا ، والذي يمكن أن نستخلصه بالتجربة من العالم الوجودى ؟

إنه هو ما يمكننا من أن نتصور السياق تصوراً يميزه من الفوضى واللاتين . إنه ما يمكننا بل ويدفعنا إلى تنظيم جزئيات التجربة في ترابطات تجعل لها معنى . إنه ما نسميه العقل . إنه ما نسميه الانسجام حين نميز بين ترتيب

منطقي للنفحات الموسيقية وترتيب لامتعين ، إنه نمط من العلاقات المنطقية ، إنه في كلمة واحدة ، المنطق .

فالمنطق يفصح عن ذاته في أوسع تنوع للأشكال ، إنه يفصح عن ذاته في أية جملة لها موضوع ومحمول ، في أية صيغة رياضية ، في تفضيلنا للوقتات الموسيقية للأوكتاف على السباعي ، إنه يفصح عن ذاته في القانون الثاني لمم القوة الحرارية للثرموديناميكا ، وفي دستور الولايات المتحدة وفي رسم ميكالنجلو للحياة ماضياً من أصبح الله إلى جسم آدم المستلقي .

هذا المنطق ، وهو ملك كل ذهن إنساني بدرجة ما ، هو في درجته ملك لأذهان الحيوانات الأخرى كذلك . فالطائر يفصح عنه حين يحتّم من العاصفة ، والفأر حين يفر من ظل عابر إلى جحره ، والسمكة حين تنطلق كالسهم لتلتقط حشرة تطير فوق السطح . نحن نزعّم أن هذا المنطق يوجد خارجنا ، ولكننا نتعرف عليه خارجنا لسبب واحد فقط وهو أنه يطابق ما لدينا داخلنا وما ولدنا به .

ومع ذلك ، فليس هناك واحد بيننا حساس لجميع إفصاحات هذا المنطق ، وقد يعوز الفلاسفة تقدير الموسيقى وليس الاستعداد للفلسفة عند جميع الموسيقيين ، وقد لا يجد عالم الرياضة شيئاً في رسم «مايسكلنجو» ، وقد لا تحرك الرياضيات ساكناً عند الرسام . فيبدو أن بعض الأشخاص ولدوا بملكات للإدراك ثاقبة على التخصص ، سواء بوجه عام أو في حدود هذه الجوانب الجزئية لهذا المنطق ، ويبدو آخرون كأنما ولدوا بملكات عامة نسبياً . وأياً ما كان فعلى قدر ما يكون الذهن موجوداً فهناك نمط فطري للنفسيان يؤدي التعبير عنه إلى مغرفة وجود هذا المنطق وبواسطته يتحدد هذا المنطق بالفعل .

ونحن إذ وهبنا ملكات الإدراك ، فن الضروري استئثارها . فنحن بنى الإنسان يجب أن تعلم لئرى ، تلسم فى الواقع هى غاية الأدب ، والفن ، والموسيقى : جعل هذا النمط من اللوغوس ، المضمر فى الطبيعة ، أقرب ما يكون إفصاحاً .

فالتمثال القائم فى المتحف الأمريكى للتاريخ الطبعى ، والذى أشرنا إليه فى القسم السادس هو محاولة لتمثيل الواقع الوجودى على ما هو عليه . هذه هى الطريقة التى تعلم عالم الأنثروبولوجيا ، وربما الجراح ، أن يرى الشكل الأتوى . ولكن « أفرو ديت » ميلوس تعلمنا أن نرى شيئاً أكثر فيها : ذلك الكال المضمر الذى هو إفصاح عن اللوغوس ، وكلما ازددنا انصقالات فى تقدير الفنون أو فى عمليات الاستدلال زادت معرفتنا بالحقائق الواقعية الوجودية عمقاً بالفراسة ، وبالحساسية نحو تلك الأفكار الحقيقية التى تحاكيها هذه الوقائع الوجودية . بهذا الانصقال لأذهانتنا ليس فى الفن لحسب ، بل فى الدين والفلسفة ، وفى منطق اللغات وفى العلوم سواء بسواء - نغدو أقدر على الحكم على صحة الأفكار .

وعلى ذلك فصحة الأفكار تختبر ، ليس فقط بمعرفة العالم الوجودى ، وإنما بالملكات المصقولة للذهن أيضاً . إن المعرفة وصقل الذهن هما ثمرتان من ثمرات الترية ، واستكمالها هو معيار النضج . ومن ثم فصحة الأفكار تختبر أفضل اختبار بالحكم الذى يصدر من أشد الناس نضجاً بيننا .

وبالنظر إلى الحدود التى تحد المعرفة والصقل حتى عند أشد الناس نضجاً بيننا ، فإن هذا الاختبار ليس عما يعول عليه بالدرجة التى نرومها ولكنه أفضل اختبار فى حوزتنا -

(٢٢)

إن تصور اللوغوس ينطوى على ميزان مطلق للقيم ، مؤسس على درجة من المطابقة له . وهذا الميزان ليس أقل إطلافاً ، لأننا إذ نرى اللوغوس كأنه منعكس على صفحة مرآة معتمة فإننا نفتقر إلى معرفة مطلقة به .

فتحن نعرف اللوغوس فقط بالمحاكاة ولكن تلك الضروب من المحاكاة أكثر إقناعاً كلما تمت معرفتنا بالعلم الوجودى ، وبذلك النظام للذهن الذى يزكو الفراسة ، ومن ثم يبسط الرؤية .

وكوننا نفتقر إلى معرفة مباشرة باللوغوس ، تعتمد عليها القيم المطلقة ، يدعو إلى إنكار أن تكون هناك قيم مطلقة . مثل هذا الإنكار ينطوى مع ذلك على تنافس التقينا به من قبل . فبانكار الكمال وبالإشارة إلى النقص توريد مستوى الكمال الذى يوجد به النقص .

ونجد مثلاً بارزاً على هذا فى إلبادة جويس Joyce ، فهى عمل ظاهر من أعمال الإنكار فى التقليد العدى لزمانها . فإن ما تنكره إنكاراً ظاهراً هو الرؤية البطولية للإنسان كما تمثلها إلبادة «هوميروس» ، فهو ميروس يظهر بطله كشبيه بالإله ، وهو إذ يفعل ذلك — كما يقول لنا «جويس» — فهو يكتب على الحياة كما هى عليه فى الواقع . فلكى يظهر الحياة على ما هى عليه فى الواقع ، استعاض «جويس» عن إلبادة «هوميروس» ، بالسيد ليوبولد بلوم Leopold Bloom الذى لا يشبه الإله . ومغامراته ، وهى مغامرات ليست بطولية ، تطابق التجربة اليومية ، بينما مغامرات إلبادة هوميروس لاتطابقها . والنتيجة الظاهرة لذلك هى سحب الثقة بالرؤية البطولية وذلك بالكشف عن النقص الدنى الذى هو طابع عالم الوجود المادى الذى نميش فيه كما هو عليه بالفعل .

يبد أن النتيجة الفعلية هي على الضد من هذا ، فكما أن الواقع الوجودي للبلاط الدائم مركب ذى فقط بمقياس رؤية شيكسبير (وهو هاملت) ، وكذلك الواقع الوجودي « لدبلن » السيد « بلوم » ذى فقط بمقياس رؤية « جويس » (وهي رؤية ستيفن ديدالوس Stephen Dedalus) ففي تقابل بين النور والظلام ليس ثمة أهمية على أيهما يركز الفنان ، فكل منهما يشتد باشتداد الآخر . فإذا شور « جويس » على النزعة المثالية يصير على الدنائة التي أصبحت بها المثالية أكثر حدة . هذه الرؤية تتأكد إذن في إنكارها .

ربما أجب أن الرؤية وهم وأن الظواهر الوجودية الدنيئة هي وحدها الحقيقية .

.. هنا ، في هذه القضية الرئيسية ، يثور النزاع بين الفلسفة الثنائية والفلسفات المقلبة لها - العدمية ، الوضعية ، المادية ، الإسمية - التي تنكر حقيقة أى شيء ما عدا ما هو ظاهر مادياً . فالعدمى يقول إن فكرة الخط المستقيم وهم ، وأن العلاقات في العالم المرن هي وحدها الحقيقية . ومع ذلك فهو من الوجهة العملية يكذب نفسه أكثر من مرة فهو إذ ينظر إلى العلامة التي يتركها قلم الرصاص ، يشكو من افتقارها للاستقامة ، وعلى ذلك فهو يحكم عليها بمقتضى فكرة « اللامائة » يستبعد هو صحتها ، فهو في موقف السوفسطائى الذى إذ ينادى بقضية لا يمكن مهاجمتها ، وهي عدم وجود أى شيء خارج ذاته ، لا يمكن أن يعيش بمقتضى هذه القضية ، ولكنه يكذبها حين ينادى بها .

نعم من السليم أن نقول عن فكرة جزئية لللامائة كفكرة « هو مبروس » إنها وهم ، أو أيضاً أن نقول إن جميع أفكارنا وهمية بدرجة ما . ولقد رأينا من قبل أن فكرة صحيحة فقط بالقدر الذى تمثل به كمال موضوعها الوجودى كما هو عليه ، أخرى من تمثيلها له كما هو ليس عليه . وإذن ،

فهذا الاختبار يمكن للأفكار التي ليست أوهاماً أن تكون أشد وهماً أو أقل وهماً .

إن « جويس » ومعاصريه يمثلون ، في جانب ، رد فعل ضد المصير الفيكتوري التي تسلطت عليه فكرة توقيير أخلاقي ، كانت صحيحة صحة ناقصة بالنسبة للكائنات الإنسانية كما هي موجودة في الواقع الوجودي . ولذا تراجعوا عن الفكرة الباطلة ، عن الوهم ، تبنوا ليجدوا الحقيقة الواقعية في الظواهر المادية المتينة في التجربة المباشرة . مثل هذه الظواهر يمكن على الأقل اختبارها اختباراً مباشراً ، بينما الأفكار أوهام تتفاوت في درجاتها ولا يوثق بها من حيث هي كذلك .

ولكن أولئك الذين أنكروا أن يكون ثمة عالم للحقيقة الواقعية إلى جانب عالم الوجود المادي يواصلون الحياة في العالمين . وكل ما يستطيعون فعله هو أن يدعوا أنهم يعيشون في عالم واحد فقط .

(٣٣)

إن « اللوغوس » هو ما يزود التاريخ الإنساني بالاتجاه والغاية ، ومهمتنا هي أننا إذ نعرفه أولاً ، نحققه في عالم الواقع الوجودي ، وإذا أتى اليوم الذي يتم فيه إنجاز هذه المهمة ، فإننا لن نعيش بعد ذلك ، في عالمين بل في عالم واحد ، ونحتفي حينئذ المآزق التي تقع فيها .

ولكننا ما برحنا في الطريق وما زلنا نعيش في آن واحد في عالم الواقع الزاهر ، وعالم الأشياء النهائية . والأشياء النهائية تدركها بالقراسات التي من النادر أن تتمكن من تمييزها يقين من التصورات الكاذبة ، أو الادعاءات ، أو من التصورات الساذجة عند الذهن البدائي . ومع ذلك فهناك الحكم

المروى فيه الصادر عن ثقافة وتربية ، وهو الحكم الذى يميل إلى الموافقة عليه أولئك الذين وصلوا إلى أقصى درجة من النضج .

وقد وجد «جوهان سيامتيان باخ» Johan Sebastian Bach — إذهالته دناءة العالم الوجودى — ملاذته فى تأليف القداس الدينى «ب ما ينور» B-Minor Mass الذى يمثل عالم سياق وانسجام كاملين . ورجل آخر قد هاله بالمثل ما رأى ، شرب حتى سكر وأخذ يصيح فى جنح الليل . وحكم الشخص الناضج لا يجد مشقة فى المقارنة بين الإثنين أحدهما أعلى والآخر أدنى : فوسقى القداس أقرب إلى اللوغوس من نباح السكران .

فكوتفوشبيوس ، وسقراط ، ويسوع قد يتفقون على أن أوجستس قيصر يمثل نموذجاً أعلى لرجل الدولة من « كاليجولا » ، وأن « أبراهام لينكولن » يمثل نموذجاً أعلى من « أدولف هتلر » .

وقد يأخذ ناقد من النقاد بأن الاختبار هنا هو محض اختبار على ، مؤسس على الفرق بين أولئك الذين يشيدون وأولئك الذين يهدمون ، أولئك الذين يبنون نظاماً للناس يعيشون فى كنفه فى رفاة وأولئك الذين يعيشون الفوضى على حساب سعادة الناس . ولكن الاختبار العملى ليس باطلاً ، فهو يشير إلى الانسجام والنظام اللذين تربطهما باللوغوس . فالتناس الذين هم منفذون عمليون فقط ، الذين هم فنيون لحسب فى التنظيم والإدارة ، يعجزون ، مع ذلك عن النتائج العملية الكبرى ، ذلك أن جلور الانسجام والنظام ، التى تنشأ فيها النتائج العملية أعمق من مجرد التفسير العملى (البراجمى) .

لقد حركت «أوجستس» ، و« لينكولن » كليهما رؤى العالم المثالى ، ولكن رؤاهما قد نظمتها معرفة العالم الناقص ، إن «أوجستس» أو «لينكولن» ،

يحقق عظمته في القرار الذي يتخذه لإزاء التوتر بين الرؤية الكاملة من جانب والعالم الناقص من جانب آخر وعلى عكس هذا نجد « كاليبجولا ، لا يمثل أى رؤية متسقة ، بل فوضى واضطراباً في الوجود . إن « هنتر » يمثل رؤية أيضاً ، ولكنها رؤية وهمية للطفل ، لم تنظمها وتضبطها معرفته بالعالم الوجودى . فهو كالطفل قد استبدل تجريدات باطلة (عن اليهود والآريين) بوقائع محسوسة . مثل هذه الرؤية لا تقود إلا إلى الهلاك حيث تبذل محاولة قوية لتحقيقها .

إن النمو في النضج عند الفرد هو نمو في معرفة « اللوغوس » . ونفس التطور يأخذ مكانه في المجتمعات ، يميزاً أولئك المتقدمين ثقافياً من أولئك المتخلفين . وأخيراً فهذا التطور ، يأخذ مكانه في البشرية ككل . وما علينا أن نفحصه الآن ، هو كيف يأخذ هذا التطور مكانه .

الفصل السادس الكشف وطريق التقدم

(٢٤)

تظهر الفلسفة الثنائية خلال التاريخ الإنساني في عدد متنوع من الأشكال. لجميع الأديان في العالم تمثيلها. ونصف فلسفاته الصورية لا تعدو أن تكون تعبيرات خاصة عن تلك الفلسفة. فهي الزعم الذي يتأسس عليه كل نشاط إبداعي في الفن والعلم، أو في السياسة. فهي من ثم السطحة التي تبنى عليها الحضارة والتي بفضلها يمكن الاحتفاظ بها.

ولأن هذه الفلسفة هذا الطابع الكلي العالمي وهذا الثبات، فن الخير لنا أن نفكر فيها لا على أنها مذهب فلسفي جزئي عارض، ولكن على أنها هي الفلسفة ذاتها. وقد يترتب على ذلك أن للمذاهب الصورية التي تقف معارضة لها (الوضعية والمادية الخ) يلزم أن تصنف على أنها مذاهب ضد الفلسفة.

هذه الفلسفة تمنح لنا عامة في صورة أساطير بسيطة، وفي هذه الصورة يطلب منا أن نعتقد فيها. وقد منح لشعب اليونان القديمة على شكل تلك الأساطير التي تبين كيف أن آلهة «أيموس» خلقوا أولاً «جنساً ذهبياً» من الناس شيئاً بالآله، ثم أحلوا محلهم جنساً فضياً أقل شأناً بالآله، ثم أحلوا محلهم جنساً «برونزياً»، حل محلهم في النهاية ذلك الجنس الناقص الذي يدعو إلى الرثاء وهو الذي تنتمي إليه نحن أبناء هذا العصر: وعن اليهود الأوائل اتخذت هذه الفلسفة في سفر التكوين شكل قصة خلق الإنسان وسقوطه. ونظرة الخطيئة الأصلية تعبير مرتبط بها. وفي حكايات العصور الوسطى

كان الكأس المقدس Holy Grail يمثل اللوغوس ، والوصول إلى هذا الكأس المقدس مرهون بالوصول إلى الكمال الإنساني . فإذا تخضع لانسلوت Lan-elot لإغراء العالم الوجودي ، الذي مثلته جينيفير Guinevere في دور حواء يفشل في الاستطلاع الذي ينجزه في النهاية ابنه جالاهاد Galahad ، وهو دليل ضد كل إغواء دنيوى . وفي حكاية «فاوست» نرى التخلي عن استطلاع « اللوغوس » ، من أجل الإشباع الوجودية هو طريق للهلاك .

مثل هذه الأساطير تزودنا بصورة يمكن أن تنقل بها فلسفة زائفة إلى أولئك الذين لا ينطلي عليهم الزيف ، ولكن ، بنمو المعرفة عند الأجيال المتعاقبة ، وبفقدانها لبساطتها الفطرية ، نجد التناقض واللبس في لب الأساطير ، إذا أخذت حرفياً ، يهدد استمرار الإيمان بها ، فسقراط في مثل هذه الملاحظات ، قادر على أن يضع يده وضماً مباشراً على الفلسفة ذاتها من غير زغارفها الأسطورية ، وآخرون من الذين لا يزالون يعضون ولو خضوعاً جزئياً للزيف ، يقعون في نكران عام لها .

ولما كانت الأساطير تربط ارتباطاً وثيقاً بالمجتمع التقليدى ، وهو دائماً إلى زوال ، فإنها تغدو أهدافاً لأولئك الذين يشورون على المجتمع . فكارل ماركس ، يستبعد الأساطير على أنها « أفيون الشعب » ، في سياق حملة ، إذ تنحط الأساطير ، تغدو ضد الفلسفة . إن الفلسفة جنباً إلى جنب مع زغارفها الأسطورية ، تغدو موضوع التعرض والحقد العدى ، مادام هدم المجتمع هدماً أصلياً يستدعى هدم أسسه الفلسفية .

وحين تقع الزغارف في العار والشتار ، فالفلسفة أيضاً خليقة أن تقع معها . عندئذ تمانى الحضارة إلى أن تزودنا بالثقل الجديد للفلسفة في ثوب جديد بالدافع المبدع وبالنظام اللذين تعتمد عليهما الحضارة .

إن تطور الحضارة يمثل اكتساب المعرفة وترجمتها - معرفة ما هو عارض ، ومن خلالها ، معرفة ما هو نهائى . فالعمل فى هذا يضى دون توقف . فيتقدم أحياناً تقدماً سريعاً ثم على ذلك ضحولة أو نكوص وتتهقر .
حين كنت شاباً يافعاً كنت أتحمس للاعتقاد فى أن التاريخ الإنسانى يتميز بنشأة الحضارات وسقوطها ، كل حضارة منها تضى خلال حياة تاريخية قائمة ومقدورة ، مثلها مثل أى فرد أو كائن عضوى ، من المولد خلال النمو والنضج والاضمحلال إلى الموت . ولا زلت أظن أن هذا يمثل خطأ متميزاً ، ومنطقاً صائباً فى التاريخ الإنسانى قدر ما انطوت فيه من صفحات . وهو مثل الجدل الهيجلى ، ليس هو خلاصة الحقيقة كلها ولها ، الآن وفى كل آن ، ولكنه عنصر من عناصر الحقيقة ، يذكو الفهم ، ويفسر ما يظهر عده غالباً من المعنى .

ويمكننى أن أرى هذا النمط يطبق تطبيقاً صائباً على أزمنتنا . فزايد سلطان تفكيرنا على القرن الماضى بخاصة - بتلك الأشكال المتعددة المضادة للفلسفة ، ومعها التفاهات الناجم فى الفنون - يشبه التطور الحضارى الذى يميز الانتقال من مجد الإغريق إلى عظمة الرومان على ما فيها من خسة متزايدة .

ولكن فى ذهنى - وأرى ذلك رؤية غامضة - مطلع تقدم أطول وأوسع ، فىل هذه الرؤية أتجه الآن .

(٢٥)

وأنا فى نهاية القسم السادس أن أذهاننا تقيم فى عالم إسمى من الأفكار ومن الأشياء ، نفترض أنه يمثل العالم الحقيقى الواقعى للأفكار وللأشياء .. ولأن الأفكار الإسمية والأشياء الإسمية توجد بالنسبة لنا كاسماء فى المقام (٢٢ - الأم) .

الأول ، فإن المنطق المضمر في أسمائها يميل إلى أن يحل في أذهانتنا عمل المنطق المضمر في واقعها الحقيقي .

وأبسط الأمثلة قد تعيننا . فإذا أخذنا نوعين عامين من النبات الوحشي ، نسمي أحدهما ، عاتم سليمان ، والآخر ، عاتم سليمان المزيف ، فإتينا بذلك نقيم في العالم الإسمي لأذهانتنا علاقة ليست تصدق على عالم الواقع (حيث أن أحدهما لا يزعم أنه هو الآخر) والتمييز الإنجليزي بين فعل الإعجاب Like وفعل الحب Love لا يوجد بمثل هذا الوضوح في العالم الإسمي الفرنسيين ، فلفتهم كلمة واحدة aimer ، فعل الحب ، مكان هاتين الكلمتين الإنجليزيتين ، ويرتب على ذلك أن الإنسان الذي ينشأ في فرنسا قد يجد الصداقة تنمو وتردهر في عاطفة عظيمة ، وإذا نشأ في إنجلترا فهو قد يقع في الحب وقد لا يقع . فينبغي أن تكون هناك لحظة تتوقف عندها العاطفة التي يشعر بها عن أن يكون المقولة الإسمية الأولى لنغدو المقولة الإسمية الثانية . (خذ مثلاً على ذلك المشهد الذي يدور فيه الحوار بين الفتیان الإنجليزي والفتيات محارلين أن يقرروا ما إذا كانوا قد وقعوا في الحب أم لم يقعوا بعد . واللغة الفرنسية لا تكاد تتبع لهذه المشكلة الظهور) .

إن عالمنا الإسمي ، وهو عالم من خيالاتنا ، يختلف عن العالم الواقعي من حيث كونه مؤلفاً من مقولات محددة . وقد أتاحت لنا فرصة التوضيح بذلك في تعريفنا للتعميم ، ذلك لأن التعميم ينتمي إلى العالم الإسمي من حيث كونه في المحل الأول اصطلاحاً منطقياً لوصف وقائع وجودية . فبينما ليس هناك طابع مقولي لما يمثلته الحقل الأخضر ، ما دام يقبض في غاية من جانب وفي صحراء من الجانب الآخر ، فإن اللفظ الإسمي الذي نضعه في مكانه ليس له طابع مقولي .

والأسماء من حيث هي مقولات ، تظل غير متغيرة ، بينما الوقائع التي تقوم بتشيئها تتخضع لتحول مستمر ، قد يتركها في النهاية مختلفة تمام الاختلاف عما كانت عليه حين سميت أول مرة . فالأمة الأوربية البيضاء التي ينطبق عليها كلمة « تركيا » اليوم ، لا تشبه أى شبهة في واقعها الوجودى الأمة المنغولية المسماة « تركيا » ، والتي قامت في أقصى شرق البحر الأبيض المتوسط منذ عشرة قرون خلت ، ولكن الاسم الذى لا يتغير ، والذى يقوم مقام الواقع المتغير يحنى ذلك .

إن « تركيا » تعميم لوقائع وجودية وضعت وثبتت في قالب مقولة ، في خيالنا ، وذلك ما يفرض الاسم . ونحن نثبت ونصوغ في مقولات في خيالنا أيضاً أفكار الملامة — وذلك ما تفرضه الأسماء كذلك — مع أن الأفكار ذاتها ، كوضوعات يوافق عليها الناس ، تتخضع لتغير مطرد قد يحولها في نهاية المطاف إلى الحد الذى تنسحب به على ما كانت عليه في الأصل .

في القرن التاسع عشر قام « كارل ماركس » بإطلاق تعبير « الشيوعية » على مجموعة مركبة من الأفكار ، وقد اكتسبت هذه « الشيوعية » رضا أتباعه ، الذين وهبوا أنفسهم لتحقيقها في العالم الوجودى . ولكن المطابقة بين الأفكار التي بسطها « ماركس » وبين العالم الوجودى كما كان بالفعل ، وهى مطابقة قاصرة من البداية ، إشتد قصورها وضوحاً بتطور العالم الوجودى ذاته . ومن ثم كان لا بد من تطور الأفكار أيضاً لتتكيف مع الواقع الوجودى . وحين وصل أولئك الذين وهبوا أنفسهم لقضية تحقيق « الشيوعية » إلى كراسى السلطة في الدولة الروسية ، وجدوا الملابس الوجودية التي وقفوا في قبضتها ، مختلفة تمام الاختلاف عن تلك التي اقترضت في تشكيل الأفكار . ولما كانت الملابس لا يمكن تذليلها ، إذا كان لا بد من اختيارها

أو اختيار الأفكار ، فقد غدا للبلابسات الهيمنة بالضرورة وكان لا مفر إذن من التخلي عن الأفكار والبحث عن أفكار أخرى تحل محلها ، أو مراجعتها وتعديلها .

وفي نصف القرن الذي أعقب ذلك ، تحولت الأفكار التي تجري تحت إسم « الشيوعية » وحلت محلها أفكار أخرى ، إلى الحد الذي لم تعد فيه مختلفة لحسب عن الأفكار الأصلية بل ومعارضة لها في جوانب هامة . ولو عاد « ماركس » ، إلى الدنيا ، لاعتبر ما لا يزال يسمى « شيوعية » شيئاً يمثل مجموعة منافسة من الأفكار معارضة لتلك التي وضعها هو نفسه . ولكنه سيجد أن الإسم لم يتغير قيد شعرة ، وسيجد أن هذا يعطى ما كان يمثل جانباً من الثبات يحمله يبدو معياراً مستقلاً تلف حوله الأجيال المتعاقبة .

ففي عالم ليس له شكل معروف أو ثبات ، نبحث نحن الرجال عن شيء نرتكن إليه كما يبحث العالم عن صخرة . إن ما يتعلق به معظمنا في النهاية هو رمز إسمي ، إسم ، نفترض أنه يمثل ذلك الموضوع المجهول الذي نسمى نحوه . فنحن نربط أنفسنا بالإسم الثابت ، وبذلك نقلت من التيار الذي سنغرق فيه إن لم نفعل ذلك .

ويضمّر هذا الحقيقة التالية : وهي أن الناس يؤيدون أو يعارضون إسماً لا يمكنهم أن يذكروا معناه .

إن النزعة الإسمية إذ تخفي بقناعها العملية التي تسكف بها الأفكار مع الملابسات الوجودية كما هي عليه ، تخفي العملية التي يحقق بها الجنس البشري التقدم في معرفة العالم الوجودي ومن خلاله معرفة « اللوغوس » .

(٢٦)

ما هي المسيحية؟

إختلف « تشارلز داروين » ، و« مسز » داروين ، في ذلك . كتب داروين في سيرة حياته « لا أكاد أرى كيف ينبغي لأى إنسان أن يرغب في أن تكون المسيحية صادقة ، لأنه إذا كان الأمر كذلك فالظاهر أن لغة النص البسيطة تظهر أن الناس الذين لا يؤمنون — وقد يضم هؤلاء أبى وأخى ، بل ويكاد يضم حتى أصدقائى كلهم — سيحق عليهم العقاب الأبدى . وهذه نظرية ملعونة » .

وقد كتبت مسز « داروين » ، معلقة على هذه الفقرة بعد وفاة زوجها « لكم كنت أود ألا تشر . فلا يمكن أن يكون ما هو أظلم من ذلك ليقال عن نظرية العقوبة الأبدية للكفر — ولكن قلّة من الناس عليها الآن أن تسمى ذلك المسيحية » .

إن الأديان تخضع لتطور مستمر متكرر في ثياب الإبقاء على هويتها الإسمية :

ففي أسفار موسى في التوراة انقسمت البشرية — بعد التشتت من بابل — إلى أمم كانت القاعدة بينها هي التباغض والعداء . وكل أمة كانت تنظر إلى سائر الأمم على أنها أجناس متميزة ، لا تحمل لها عاطفة الزمالة . فإذا قاست الأمم الأخرى ، لم يكن هناك إحساس بالتعاطف لأنه ليست هناك عواطف متبادلة بحيث أن ما يسرى على البعض يسرى على الكل .

والأبواب الأولى من العهد القديم تعرض صورة للعالم كما كان ينظر إليه مجتمع بدائى إلى حد الوحشية ، فلو أن تفكير تلك الشعوب القديمة قد انعكس في تفكير « يهوه » لكان من الواضح أنها جميعاً قد استعاضت

بالتصورات الفظة عن الشخص المعنوى وعن الأجناس المتعددة ، دون ما تميز ، استعاضت بها عن الواقع الوجودى للأفراد . وقد ذهبوا فى ذلك بعيداً حتى إن دمار « سدوم » وموت جميع أطفال المصريين ، والقضاء على سكان « أريحا » كل هذا كان يبدو عادلاً فى نظرهم — ولم يكونوا يعلمون أن هؤلاء الناس الأغراب كانوا بشراً وأفراداً مثلهم ، ولم يكن لديهم علم بالحقيقة الملبوسة التى كانوا يحلون محلها مجردات خالية من الصبغة الإنسانية كما يفعل الأطفال فى كل العصور .

وتتسع ديانة التوراة وتتحضر ونعدو أكثر إنسانية ورحمة ، وبالتدرج أشد براعة وحكمة . وحين نصل إلى كتاب روث Ruth يشرق علينا نور غامر ، فإن قصة « روث » ، يشير بحكمة « السامارى الطيب » ، إذ توحى إلينا بأن الذين لا يمتنون لنا بصلة القرى قد يكونون من نفس عنصرنا .

وأما فى العهد الجديد ، وفى فقرة تلو أخرى ، فإننا زى النور الذى كنا نراه فى ومضات تومض فى ظلام العهد القديم . وهو إيدان بفجر نزعة عالمية فى مقابل تلك النزعة القومية المتزمتة التى تشيع فى التوراة ، كما أنه يزودنا بمعرفة واسعة عن العالم كجزئيات ملبوسة قابلة لأن تتوافق فى كل ، ويتصور جنس بشري واحد .

ذلك لأن عالم الأفراد ينطوى على النزعة العالمية ، حين نشرع فى الحكم على فرد طبقاً لحصاه ، فإن قوميته تتوارى ويحل محلها فى التفسير الإسمى ، الجنس البشرى . وفى العهد الجديد حين يوضع الإنسان موضع الامتحان مرة بعد أخرى ، يكون إيمانه أهم من قوميته ، والضياح أو الخلاص منصباً على الأفراد لا على الجماعات . ويضم دور الكراهية أمام دور الرحمة المبدع ، وهو تعبير عن شعور الإخلاء .

وقراءة الأناجيل في دقة وإنصاف قراءة لا تغفل الفقرات التي تدخل الضيق في نفس القارئ الحديث ، مثل هذه القراءة توحى بأن دين العهد الجديد لم يكتمل بعد في تطوره ، ففيه تمضى الكراهية والرحمة جنباً إلى جنب وتقوم النزعة القومية الضيقة إلى جانب النزعة العالمية الإنسانية ، وما برح هنالك عقاب جماعى للخطيئة التي تنسب إلى كيان الجماعة .

ويسجل العهد الجديد تقدماً على العهد القديم ، يد أنه تقدم غير كامل فيما يبدو ، حتى جاء القرن التاسع عشر فرأينا السيدة زوجة دارون وجيرانها وهم يتصورون أنفسهم مسيحيين صالحين ، لم يستطيعوا أن يقبلوا بعض أساسيات هذا العهد .

واليوم يمكننا أن نتخذ نظرة للحقيقة الدينية أوسع مدى من تلك النظرة التي كانت ممكنة يوم أن كان الناس يستमितون في القتال من أجل عقيدة التجسد ، وفي وسعنا أن نرى أن العقيدة الدينية هي عاكسة ناقصة للحقيقة أعلى ، وفي وسعنا نحن البشر أن نلحظها في ومضة سريعة فقط . وإن غاية شكليات الدين أن تهيه لهذا الكشف . إن جميع الأديان يمكنها إذن أن تمثل نفس الحقيقة ، كل منها على طريقته ، بحيث أن صحة أحدها لا يجب صحة مساوية في سائرها .

إن الأمل في مستقبل الإنسان ، هو أن ذلك الكشف الذي تمثله الأديان سيزداد انتشاراً وعمقاً .

(٢٧)

وأولئك الذين يرون أن معرفة الحقيقة ولادة الكشف الإلهي ، قد أوحوا أحياناً بأن هذا الكشف يأتي شيئاً فشيئاً ، وعلى مدى القرون اتسع ورق . وربما تمت معه أيضاً الطاقة الإنسانية . وفي رأي أنى أستطيع

أن أسلم بأن وسائط الكشف موكول أمرها إلى التراث الذى تدعوه مقدساً ، فإذا اعتبرنا أن دور كل تراث أنه يمثل اللوغوس لكان كل تراث مقدساً . ففى وسعى أن أنظر إلى مسرحية « هاملت » لشكسبير على أنها وسيط للكشف لا يمكن تمييزها من حيث الجوهر عن إنجيل ديوحنا . وفى وسعى أن أعتبر محاوره أفلاطون « الدفاع » وكتاب « روث » ، وموعظة الجبل وكذلك خطبة « لنكون » ، الاقتحائية ، اعتبرها أيضاً من حيث جوهرها وسائط للكشف ، وإذا ما تخطينا ما نسميه على الدقة تراثاً أدبياً لكان فى وسعى أن اعتبر « أفروديت » ، وكاتدرائية نوتردام فى باريس على أنها أيضاً فى جوهرها وسائط للكشف . ولست أقصد بهذا القول أن بعض هذه هى كشوف لله أو اللوغوس بينما الأخرى ليست كذلك . فأنا لا أستطيع أن أرى إلا تمييزاً سطحياً بين الموسيقى المقدسة والموسيقى الصادرة عن إلحاد وكفر وبين الفن المقدس والفن الناجم عن إلحاد وزندقة .

ومن حيث الفكر الخالص يمكننا أن نفترض أنه مع استهلال عهد المسيحية غدا دين العهد القديم ديناً غير ملائم ، وزاد فى ذلك انتشار تيارات الفلسفة اليونانية التى دلت على تزايد الفطنة والبراعة عند مجتمعات البحر الأبيض المتوسط ، ولذلك كانت مهمة العهد الجديد مراجعة وتكملة العهد القديم بإدخال العرف اليونانى على اليهودية . واليوم يمكننا أن نقول إن دين العهد الجديد نفسه قد أصبح غير ملائم ، لا لأنه غدا أقل فطنة بما كان ، بل لأننا نحن قد أصبحنا أشد فطنة من آباءنا ، وإزاء هذه الظروف قد يخطو العالم نحو خطوة دينية جديدة وربما يتأهب العالم (لمقدم ثان) يختلف عن المقدم الأول بمستوى أعلى فى التصور . وربما كان ذلك خطوة واحدة أقرب إلى النهاية من السابقة .

يد أن هذا الإمكان وحده يبدو لي أبعد عن التحقيق في واقع لا يخضع للتقويم العقلي ولا يتقدم بخطوات إسمية . فإذا جمعت المقدس مع ما تميزه عنه عامة من أدب وموسيقى وفن لكنت حرياً بالظن بأن الكشف التقدي قد مضى على طول الخط وليس فقط بخطوات عقلية زبطها دائماً بملاد أديان جديدة . لقد تحقق هذا الكشف في أعمال شكسبير وفي رواية ملفيل «موني ديك» وفي «إلياذة» جويس وفي كتاب شبنجلر «انهيار الغرب» ، وقد تحقق أيضاً في موسيقى «باخ» و «بهوفن» وفي مذهب داروين وفي نظرية النسبية المقترنة باسم أنشتاين وفي فن المعمار القوطي وفي فن الرسم الفرنسي في القرن التاسع عشرة . ولا أظن أنه قد تقدم تدريجياً بوجه عام أو في تعبيراته الخاصة ، فإنه في القرن العاشر لم يكن له أية وسيلة في أوروبا . حتى الموسيقى الغربية بدأت تفقد إلهامها مع بداية القرن التاسع عشر ، بل إن الإلهام في جميع أنحاء العالم بدأ يتناقص بيننا اليوم .

يجب إذن أن نكون بعيدى النظر ، فإذا رجعنا إلى عهد التوراه أو إلى عالم هوميروس وصرنا مع التاريخ حتى عصرنا الحاضر فإننا نمر بمراحل من الثروة المبدعة ، كما نمر بمراحل من الفقر المدقع وكذا بجهود من التقدم وعمود من التأخر ، ولكننا نتعشم دائماً بأن ثمة اتجاهاً يمضى بنا إلى أعلى . واليوم لا يكاد أحدها يطالع أفلاطون دون أن يشعر بمدى ما لدينا من قوة وتجربة تزيد كثيراً عما كان لدى القدماء . وكل عصر يمثل خليطاً من البدائية والطفنة . إن عصر التوراه الذي غلبت عليه البدائية قد مهد لطفنة إبراهيم وبراعته ، وعصرنا الذي نعيش فيه هو أشد براعة وطفنة ، ومع ذلك تظهر فيه بوادر الوحشية التي تتفق مع بوادرها في التوراه فتجريد هتلر لليهودية يطابق تجريد «يهو» سدوم ، ومع ذلك فما برحنا أكثر تقدماً مما كنا عليه منذ

ثلاثة آلاف سنة خلت ، فزعة هتلر البدائية تعتبر الآن شيئاً فريداً اليوم
بما لو كانت في ذلك التاريخ .

وهذا التقدم الطويل المدى الذى يتحقق دون انتظام ، قد يبدو لنا
أقل سلامة وصحة بسبب الطريق المسدود الذى تتخبط فيه محاولتنا المبدعة
التي نعوقها ونقف في سبيلها الاتجاهات التي تقف ضمن الفلسفة في عصرنا
هذا . والمقدمة القائلة بأن ما هو مادي هو الحقيقى فقط ، تسلب هذه
المحاولات ما يبررها ويجعلها فعالة لأنها تجعل الفرض منها محصوراً في مجرد
متابعة لأوهام .

ومع ذلك فإني أظن أننا لا نزال طويلاً وقد ضاق علينا الخناق في هذه
النقطة وإن كنا عاجزين عن مواصلة التقدم بدون دافع مستمد من تطوير
جديد للدين مثل ذلك الذى بدأنا به عهد المسيحية .

إن المستقبل غير معروف لنا ، فما أدرانا ربما كان ينطوى على انقراض
جنسنا الذى سيلحق بمجموعة رفات الحيوانات المتحجرة في مقابر أماننا
المنهارة ، أو ربما تكهنا على أعقابنا عائدین إلى الهمجية ، أو قد تنطلق شعوبنا
من الأرض لتسبح في ديا الفضاء مع ما ينجم عن ذلك من نتائج ليست
في حسابتنا . وقد تقع في نسب متفاوتة من الفوضى والتخبط ونحن في
طريقنا إلى نهاية محتومة ، أخى بها أن يصبح مجتمعا أشبه بخلية نحل يحكم
نظامها أصول عليية وتكنولوجية أو أن يغدو صورة إلهية تتخطى قدرتنا
في التصور .

إن ما ينصب عليه اهتمامنا الآن هو الاتجاه الذى نمضى فيه . فنحن إذ
نضم بين جوانحنا الحيوان واللوحوس يبقى لنا أن تناضل من أجل تحقيق
هذا الأخير في أوسع نطاق ممكن . ينبغي لنا أن تتوخى السير قدماً بأقصى

ما نستطيع رغم العقبات التي تواجهنا ، وأهمها الجهل وظلام "مقول التي
تومض في دياجيرها ومضات غائقة من التور . يجب علينا أن نحاول دفع
الاشياء للعمل . ومن أجل إنجاز هذا كله ينبغي أن نكافح بنية تنمية معرفتنا
للحقيقة في جانبها معاً . ففي كنف هذه الحقيقة ومن أجل هذه الغاية يقع
علينا عبء تنظيم مجتمعا .

الفصل السابع تنظيم الجنس البشري

(٢٨)

الفصول التي أفضت بنا إلى هذه النقطة ، وضعت أماننا فلسفة نستطيع في كتبها أن نفهم الجماعات المنظمة للجنس البشري ، والكليات الإسمية التي تبدو كأبطال المسرحية في التاريخ الإنساني .

إن جماعاتنا المنظمة تنتمي للعالم الإسمي . فهي في المقام الأول أفكار الملازمة التي ندعوها إسمية لأن التعبير عنها يبدأ في حدود إسمية ، في كلمات أو رموز معادلة كالأعلام والشعارات . وعلى ذلك فالولايات المتحدة الأمريكية ، على سبيل المثال ، هي فكرة لها تعبيرها الابتدائي في اسم ، وفي إعلان مبادئه ، في دستور وفي مجموعة قوانين ، في علم ، وهلم دواليك .

وهذه الأفكار الإسمية تبرز في العالم الوجودي سلوك الأفراد الذين يطبقونها . ف رئيس الولايات المتحدة الأمريكية هو فرد عادي ينهض بدور إسمي ، وينفذ فكرة إسمية ويصدق هذا على حد سواء على جميع الأفراد الماديين الآخرين الذين يتخذون هوية « الأمريكي » ، وإن كانت أدوارهم أقل شأنًا . وإذا اتخذت فكرة الولايات المتحدة الأمريكية بادية ذي بده شكل كلمات ورموز أخرى ، فقد حدث هؤلاء الأفراد إلى أن برأوا أنفسهم كأعضاء جماعة أمريكية لها قواعد السلوك الملازمة لها أو جعلتهم يتبعون في توافق المبادئ والقوانين والجزئيات الإسمية الأخرى للفكرة ، وأن يفرضوا هذا التوافق على جيرانهم .

إن أية جماعة منظمة تظهر إذن الثنائية الكلية للفكرة وللإنصاح الوجودى عنها . فهي فكرة إسمية ، قد تكون كاملة داخل حدودها ، ولكنها تتحقق تحققاً ناقصاً بواسطة الأفراد الذين يؤلفونها . والتباين الناجم هو مصدر للتناقض والخلط . فالملاحظ لجماعة معينة الذى تشغله فكرة الواقع الوجودى وهو غير عاين به ، قد تكون له عنه نظرة مختلفة عن نظرة ملاحظ يعاين بالواقع الوجودى وحده . وأياً كان ، فكما أرتأينا ، أن الفكرة فى بساطتها لها قوة جذب ضخمة على أذهاننا المحدودة التى ترتبط بإحلال المجردات محل التعدد والتعدد الوجودى الذى لا يسغنها فهمه . وبالتالي فى حالة واحدة فقط - وهى عندما يصل التباين بين الواحد والآخر أقصى حد - مثل ذلك حينما يقف الواقع الوجودى فى أكبر جزء موقف تعارض مباشر مع الفكرة - تكون على بينة عميقة به وتضطرب لذلك .

تلكم هى إذن الشروط التى يجب علينا فى كنفها أن نحاول فهم عالم الدول والأمم الذى نعيش فيه .

(٢٩)

إن كل جماعة فى العالم الإسمى الذى تلتصق إليه ، هى كيان شخصى ، مثلها فى ذلك مثل أى فرد . فنحن نخلع عليها اسم علم وطابعاً شخصياً ، ونحدث عنها كما لو كنا نتحدث عن كائن قان ، ننسب إليها السعادة والشقاء ، أو الرغبات والمصالح والعواطف .

فى هذه الملابسات ليس غريباً أن تكون الأفكار التى تمثل لأذهاننا قواعد السلوك الملائمة للشخص الفرد تمثلها الشخص المعنوى أيضاً . فإذا كان الشخص الفرد فى ظننا له حق الحياة ، والحرية ، والسعى إلى السعادة ، فكذلك الجماعة التى تفكر فيها كما لو كانت شخصاً فرداً ، فإذا خلق الناس جميعهم

متساين ، وكذلك خلقت الدول ذات السيادة ، وإذا كان للأفراد حق تقرير مصائرهم ، وكذلك للجماعات ، فالحرية والمساواة في السيادة ، والاستقلال الذاتي — هذه كلها أفكار الملامة التي نلحقها بالفرد المعنوي بنقلها من كيانات مطابقة في عالم الواقع الوجودي .

ومع هذا فإننا مانكاد نفعل ذلك حتى نفتح الأبواب للخط والتناقض ، والمآزق التي تتبع من تباين العالمين . ذلك لأن الملامة الخاصة بالجماعة يمكن في تحقيقها أن تصطرح مع الملامة الخاصة بالفرد المطابقة لها ، متفادية إمكان تحقيقها .

إن كبرياء الفرد وحرمة شخصيته الجوهرية هي فكرة للملامة يرجع عهدا إلى المتقدمين على المسيحية ، فكرة مضمرة في العقيدة القائلة بأن الإنسان قد صنع على صورة صانعه (اللوغوس) والحقيقة الجوهرية حول الإنسان كانت هي أنه مهما يكن من غلبة الشر فيه ، فهو يحوى أيضاً قسماً من الألوهية يمثل إمكان حدوث تأليه .

إن هدف الحياة الإنسانية على الأرض هو رعاية هذا القبس والعمل على تنفيذ الوعد الكامن فيه . إن الحياة البشرية قد تكون خسيصة في الواقع ، ولكنها تتميز بإمكان أن تغدو شبيهة بالله .

فأوغسطين والكيسة القديمة ، إذ عاشا في عصر التحلل وانتشار الفوضى ، كان في إمكانهما التطلع إلى أمام لتحقيق هذا الإمكان بعد الموت فقط . ومع قيام النظام الإقطاعي الجديد بعد العصور المظلمة ، ومع إحياء الفكر الأرسطي ، ومع تجديد الأمل في الحياة على الأرض حين بدأ الناس مرة أخرى بناء حضارة ، لم يعد يبدو مستحيلاً أن الوعد الملازم للإنسان قد اتسعت فرص تحقيقه هنا على الأرض . وفي هذه الملاحظات الجديدة لزم

أن يكون الهدف النهائي للتنظيم الاجتماعى هو إتاحة خير ما يمكن من ظروف لتنمية قوة الفضيلة الكامنة التى يحملها كل إنسان معه .

وفى العرف المسيحى الذى نشأ فى زمن كانت الإمبراطورية الرومانية تمحلل فيه فى وحل الدناءة ، كانت الدولة شريرة فى جوهرها . وحتى الثورة الفرنسية لم يكن هنالك إلا استعداد ضئيل لصياغتها صياغة مثالية . وينطوى هذا بوضوح على أن سلطة الدولة على الفرد يجب أن تكون محدودة . وبعبارة أخرى ، ينطوى هذا على الحقوق الإنسانية وعلى حرية الفرد . وفى أثناء عصر الاستنارة وبوجه خاص فى العرف الديمقراطى الليبرالى الذى جعل إرتكازه على سياسة العمل الحر *Laissez faire* كانت الدولة متصورة على أنها موجودة فقط كحارس للحرية . وتحقيق إمكانات الفرد اللامحدودة المتمثلة فى أن يملك زمام نفسه أو فى ملكة العقل ، مرهون بكونه حراً ، وكانت الناية الوحيدة للدولة هى حماية حريته .

أنت الحرية إذن فى وقتها لتنضم إلى مراتب تلك الكلمات المزودة بعبير القداسة والتى تلقى للأجيال المتعاقبة من أطفال المدارس . وحين أتى دورها لتطبق على شخص معنى ، إحتفظت بقداسها وإن كانت افتقدت معناها المنطقي .

والكلمة الأخرى من هذا القبيل هى « المساواة » .

وليس ثمة من شك فى أن جذور التصور «إن كل الناس خلقوا سواسية» ترجع إلى عهد سحيق فى التاريخ الغربى ، ويكاد يكون إلى عهد جذور «الحرية» . وفى التفكير المسيحى حيث يملك كل إنسان نفساً خالدة ، يجعل هذا جميع الناس متساوين فيها هو جوهرى ، وإن كانوا غير متساوين فى الصفات البدنية وفى الاستعدادات أو فى الوضع الاجتماعى . هو على الأقل

يتخطى بهم الأحكام الإنسانية الخاصة بعدم المساواة . فحين يمثلون بين يدي الرب يوم الحساب لا يكون للملك فضل على العاى : بل يقف الاثنان على حد سواء أمام الإله .

ثم بعد أن تمت تصورات العدالة ، أصبح مقبولا كبداً أساسى أن كل الناس متفقون على التساوى بنفس العدالة . وأنهم جميعاً متساوون تحت لواء القانون .

وعلى ذلك فقد انضمت « المساواة » إلى « الحرية » فى مراتب الكلمات ، التى كانت تنطبق فى الأصل على الفرد فقط ، والتى تحتفظ بسحرها إن لم تحتفظ دائماً بمنطقها ، حين تطبق على شخص الدولة المعنوى .

إن « الحرية » و « المساواة » فى تطبيقهما الأخير على الجماعات ، يمكن أن نميزهما تحت تسميات « كالاستقلال » ، « الحرية » ، « الاستقلال الذاتى » ، « والحكومة الذاتية » ، « عدم التدخل » — كما تبيينهما فى الألفاظ الأصلية مقرونتين فى معظم الأحيان بصفات مثل « ذات السيادة » ، وكلمات كهذه تنجبه إلى أن تتخذ حياة خاصة بها وفضيلة ذاتية فى نظرنا نحن الأناسى بصرف النظر عن أى معنى نوعى . فمعن قد نقاتل تحت العلم الذى تنقش عليه هذه الكلمات فترة طويلة بعد أن نكون قد نسينا ما تعنيه . بل قد يحدث أن نقاتل ضد ما كانت تعنيه .

(٣٠) .

عشت مرة فى إحدى جمهوريات أمريكا اللاتينية ، اتخذت شعاراً لها نقش على درعها الرسمى هو كلمة « تحررت » Liberatad ، وقد كان يحكم البلاد جزال لم يكن أحد لينطق باسمه حتى يحول بعينه حوله لى يطمئن إلى أن أحداً لم يكن يسترق السمع . وكان فى وسع الشرطة أن تلتق القبض (٨٢ — ٨٣)

على المواطنين دون تهم موجبة إلهم ، وقد يلقي هؤلاء جثثهم قبل اتخاذ أى إجراء قضائى (وكانت الشرطة تزعم دائماً أنهم قتلوا أثناء محاولتهم الفرار) وقليلة تلك الأسر التي كانت تعيش دون أن تخشى قرع الباب فى الساعات الأولى من الصباح ، واقتحام الشرطة ، وإقصاء رب الأسرة ، حيث يحتقن إلى الأبد دون ما تفسير لذلك . وفى السجون كانت ألوان التعذيب تمارس ، وإن لم يكن من الحكمة فى شيء ترك من يعذب على قيد الحياة ليكون دليلاً على ذلك . ولم تكن كلمة تقال للجمهور ، أو مطبوع يوزع عليه إلا بموافقة السلطات . وليس فى استطاعة أحد أن يتنقل حتى من مدينة إلى أخرى ، دون إذن من الشرطة .

ومع ذلك فكلمة « تحررت ، Libertad لم تكن غالية من معنى يلحق لأطفال المدارس . لقد كانت البلاد قبل ذلك بقرن وربع قرن جزءاً من مستعمرة أسبانية فلما غزا نابليون أسبانيا ، وجدت المستعمرة نفسها مستقلة . وفى الفوضى التي أعقبت ذلك إنقسمت المستعمرة إلى خمسة أجزاء كل منها تحت حكم أحد سلاطة الكاوديلوس Caudillos . والجمهورية التي أشير إليها والتي ما برحت تحت هذا النوع من الحكم ، هي أحد هذه الأجزاء الخمسة . وكلمة « تحررت ، تشير إلى الاستقلال عن الحكم الأجنبي ، واستكمال السيادة ، اللذين يميزان بداية تاريخها القوي .

تذهب حكمة هندية إلى أن الحكومة الذاتية « سواراجيا » swarajya مفضلة عن الحكومة الجيدة « سورايجا » Surajya . وقد سقت هذه الحكمة هنا لأنها تضمنان طريقين لا بد من اختيار أحدهما . وينطوي هذا على مضامين فلسفية تضرب فى قلب موضوعنا . فليتنا أن نفترض حالة يتخذ فيها الخيار بين حكومة ذاتية شعبية وحكومة جيدة تحت حكم أجنبي .

والسؤال الأول الذى يثور هنا هو ما نعنيه بالحكومة الذاتية . فليس لدينا حق أن نفترض أنها تعنى فقط حكومة تتبع نظم الديمقراطية الليبرالية . فإن عضوية الأمم المتحدة قد منحت لدول مسلم بأنها تحكم ذاتها . وتتضمن هذه الدول ديكتاتوريات شخصية مثل تلك الجمهورية فى أمريكا اللاتينية ، وحكومات يعقوية تحت حكم حزب واحد ، مثل الاتحاد السوفيتى . فالتعريف الذى بمقتضاه تقبل جميعاً على أنها حكومات ذاتية ، هو تعريف سلبى . إنه يعنى غياب الحكم الأجنبى . فاية دولة ليست تحت حكم أجنبى تسمى بالحكومة الذاتية التى تشير إليها الحكمة الهندية .

فاية حجة يمكن أن تقام على إثبات حكومة ذاتية من قبل تلك الدولة فى أمريكا اللاتينية على حكومة تحت حكم أجنبى ، قد تحترم الكرامة الإنسانية وتمتاز الحرية الفردية ؟

ستجد الجواب إذا طالعنا روسو ، الذى صاغ قبل سائر المفكرين الحدود الإسمية للتفكير التى أصبحت منذ عهده مقدمة أساسية للسياسة فى العالم كله . فعند روسو ، أن الشعب يكون شخصاً أخلاقياً واحداً كنتيجة لذلك العقد الاجتماعى الأولى ، الذى أبرمه أولئك الذين وجدوا من قبل كأفراد ، فى حالة الطبيعة ، فاجتمعوا معاً واتفقوا بالإجماع على التخل عن فرديتهم ، وعلى أن يدمجوا أنفسهم فى كيان سياسى واحد . والعبارات النوعية لذلك العقد كما أوردها « روسو » هى : « كل واحد منا يضع شخصه وجميع سلطاته بين يدى التوجيه الأسمى للإرادة العامة ، ونحن نستقبل كل عضو فى الكيان المشترك كجزء لا يتجزأ من الكل » .

إن الإرادة العامة عند « روسو » التى يتنازل لها الجميع عن إرادتهم الفردية ليست إرادة عامة بالمعنى الحرفى أو إجماعاً إيجابياً .
Active Consensus

إنها كما رأينا في القسم الحادى عشر تورية لما هو حق بمحك المصلحة العامة ، مصلحة الشخص المعنوى الذى خلقه العقد مكان الأفراد العديدين الذين دخلوا فى الأصل فيه .

تلك هى المقدمة المنطقية للزعة القومية الحديثة فى نظامنا الدولى المعاصر .
إنها المقدمة المنطقية لميثاق الأمم المتحدة .

إن الدولة القومية ، إذا نظرنا إليها من الخارج ، بل ومن الداخل أيضاً ، شخص أخلاقى يارادة واحدة . وعلى ذلك ، فليس ما يدهو إلى إثارة التساؤل حين يوقع مثل دولة فى أمريكا اللاتينية بالنيابة عنها وثيقة تسهل بالكلمات الآتية : « نحن شعوب الأمم المتحدة ... » ، فهو فى توقيعه عليها يعبر عن الإرادة العامة للشعب الذى ينتمى إليه .

وإذا قبلنا المقدمة المنطقية ، وهى أن كل جماعة شخص معنوى له إرادة واحدة ، نجد أن السؤال الخاص بالحكومة الذاتية هو السؤال عما إذا كان ذلك الشخص رقيقاً أو حراً ، عما إذا كان خاضعاً لإرادة آخر — إرادة قاصرة على المصلحة الذاتية التى ليست مصلحته — أو ينبغى بالآخرى أن يكون حراً يتبع إرادته الخاصة ، التى تعدل مصلحته الذاتية . إن مقدمة السؤال تستبعد أى اعتبار للذرات التى يتألف منها والتى ليس لها وجود منفصل ، ولا إرادة منفصلة ، ولا سعادة منفصلة .

والسؤال عن الحكومة الذاتية إزاء الحكومة الصالحة إذ يوضح فى هذه الحدود ، سؤال حاضر الجواب . فالرق فى كنف سيد صالح فيه خرق . للبلامة التى ندعوها عدالة .

فاللحجة الخاصة بالحرية تضم فى هذه النقطة اللحجة الخاصة بالمساواة -

وكل شخص من الأشخاص المعنويين على الممرح الدولي يتساوى مع كل شخص آخر كما يتساوى واحد مع الآخر . ويرتب على ذلك أنه من الظلم إذا كان مثل هذا الشخص الواحد حراً في أن يتبع ارادته الخاصة ، أن ينكر نفس الحرية على أى شخص آخر .

ونقل الحقوق المتتمية أصلاً للفرد إلى الجماعة ، لا يثير أى سؤال باستثناء السؤال الخاص بمقدمته ، والسؤال الخاص بالمقدمة قد أثير أماننا في الحوار بين يهو وإبراهيم الذى أتحت لنا فرصة فحصه في القسم الرابع عشر . وقد يكون مفيداً أن نعود إلى ذلك السؤال الآن في حدود الفلسفة التى تطورت تطوراً أعمق منذ ذلك الحين في تفكيرنا .

(٣١)

إن الحكمة الهندية تقترض اختياراً بين حكومة صالحة وحكومة ذاتية . وأشدّ تحديداً من ذلك يكون الاختيار بين حرية الفرد وحرية الجماعة . فالسؤال في ليه هو أى الكيانين يأتى أولاً في تفكيرنا . فعند يهو للشخص المعنوى حقيقة واقعية يفترق إليها الشخص الفرد ، ومن ثم فالشخص المعنوى يأتى أولاً ، وعند إبراهيم للفرد حقيقة واقعية أشد حيوية وذلك أتى أولاً .

فأى جواب نجييه نحن ؟

يلزم أن يأتى جوابنا في النهاية بأن « إبراهيم » كان على حق . فالفرد ينتمى إلى عالم الحقائق الوجودية الواقعية ، والجماعة تنتمى إلى عالم الأفكار الإسمية . فالفرد حقيقة واقعية والجماعة ليست حقيقة واقعية ، وبذلك تنتهى إلى أن نربط أنفسنا بعبارة « بالى » المأثورة « مع أننا نتحدث عن جماعات

من الكائنات الواقعية ، ومع أننا ننسب لها السعادة والشقاء والرغبات ، والاهتمامات والعواطف ، فليس هنالك من يوجد بالفعل ويشعر إلا الأفراد .

إن غاية الواقع الوجودى هى أن ينجز فى ذاته ، كمال اللوغوس والأفكار الإسمية وسائل لهذه الغاية ، ليس أكثر . وهى على أفضل وجه انعكاسات جزئية للوغوس وعلى أسوأ وجه ادعاءات ، وليس لها قيمة فى ذاتها فليس لشيء فى العالم الإسمى أية قيمة فى ذاته .

إن كمال أفكارنا عن الملامة إلى النقطة التى تلتقى فيها مع الحقيقة الواقعية « للوغوس » هو فحسب شرط متقدم على غايتنا ، ومن ثم فتناول الجماعة المنظمة على أنها الغاية التى يجب علينا أن نصمم على التضحية بالفرد من أجلها وقرع فى اللبس والخلط .

فنحن حين نرعى الجماعة من أجل الفرد نستند إلى دعامة مختلفة . وعلى ذلك ، فع أننا نعل من قدرها فإنا لاننسب إليها أية قيمة فى ذاتها . فنحن لانجعل قيمة ما لاستقلالها الذاتى وللإساواة فى السيادة فى ذاتها وإنما نجعل لهذه الصفات قيمتها كشرط متقدمة (إذا كانت الحالة كذلك) على كمال الفرد . وحين يمانى الفرد معاناة صريحة من شرط من هذه الشروط فإنا لانستطيع أن نبرره .

هذه ليست نظرية الاكتفاء الذاتى الفردى . فالجماعة ضرورية لإشباع الفرد ، والمسألة الوحيدة هى أى نوع من الجماعة .
فإلى هذه المسألة نتجه فيما يلى .

(٢٢)

فنحن نوافق على أن الجماعة ضرورية للإشباع الذاتي للفرد ، وأن هذا وحده هو ما يبرر قيامها . وما نريد معرفته إذن ، هو أى نوع من الجماعة . فأولئك الذين ، على مدى التاريخ جعلوا الجماعة مطلقة في تفكيرهم ، قد اتجهوا إلى إعلاء شأن جماعة على جميع الجماعات الأخرى . فالشخص المعنوي عندهم لا يمكنه أن يقسم إلى أشخاص تابعين أو يتحد مع أشخاص معنوية أخرى لتكوين أشخاص أعلى . وفي تفكير دييويه أن « سيدوم » غير مقسمة وهي كل في ذاتها . وقد لفت روسو الانتباه إلى أنه في الشخص الجماعي الذي تصوره لا يجب أن يكون هناك أية ارتباطات سياسية أخرى بين الأفراد ، الذين أخذوا على عاتقهم أن يسيثوا أنفسهم دون ما تحفظ للكل ، والعالم الذي تطلع إليه يتألف كلية من مثل هؤلاء الأشخاص الجماعيين ، كل شخص منها له إرادته العامة المستقلة ، وكل منها يسعى إلى مصلحته الذاتية . والقوميون المتطرفون في القرنين التاسع عشر والعشرين يمثلون كذلك هذه النظرية .

ومع ذلك فالتقيد لا ينصب علينا نحن الذين لا نمجد أية جماعة كفاية في ذاتها . فنحن من ثم لا نحتاج إلى أن نعتبر أنواعاً مختلفة من الجماعة فريدة في بابها . ونحن لا نحتاج إلى أن نستبعد إمكان أن يحظى الفرد بعضوية متلائمة في أسرة ومدينة ، ومقاطعة ، ودولة ، في أوروبا ، في الغرب ، وفي الجنس البشري ، مختصاً كل منها بولائه لحد ، ولا يختص أحداً منها بولائه دون ما حد .

ونحن نبدأ بالفرد بطبيعته البشرية ، وحاجاته ، فهو في ذاته حيوان ، مثله مثل الطفل الذي روت عنه حكايات وأساطير لا حصر لها ، إنه إذا انفصل عن والديه منذ مولده ، تربى في الغابات بين الذئاب . فحتى لو افترضنا

أنه في خلال حياته قد تعلم شيئاً من الواقع الوجودى وشيئاً من اللوغوس
ظن يكون أقدر من الحيوانات على نقلها إلى طفله المنتظر ، وكل جيل سيدأ
حيث بدأ هو .

والتقدم البشرى ، كما انضح منذ أيام أهل الكهف ، يعتمد على أن
تنتقل إلى كل جيل المعرفة التى جمعها الأسلاف . وهذا ممكن إلى أى مدى
إذا تيسر تنظيم تسجيل المعرفة ونقلها .

وقدرة الفرد في ذاته في جمع المعرفة واختزانها قدرة محدودة . فإذا
ما رغب في أن ينتفع بالمعرفة فيما وراء هذه الحدود ، فيجب عليه أن يستشير
الآخرين من جمعوا معرفة في مواد لم يتمكن هو من جمع المعرفة فيها .
ويتطلب هذا أيضاً تنظيمًا .

ثم إذا زعج في فراغ ليتعلم ، فإنه يعتمد على مزايا التخصص الاقتصادى،
الذى يجب أيضاً أن ينظم .

كل هذا يعنى أن تقدم البشرية عمل تعاونى . فهو يعتمد على تضافر
الجهود بين الناس .

ثم إن الفرد فرصة ضئيلة لحماية نفسه ضد جميع العناصر المؤذية في البيئة
الطبيعية ، بما فيها الأفراد المؤذون ، إذا لم يأخذ حذره من الآخرين ، بأن
يساهم في عبء مشترك على أساس من المصلحة المشتركة .

وإلى جانب هذه الاحتياجات الخام هنالك الاحتياجات السيكولوجية
أو رغبة في إشباعات سيكولوجية لا يمكن له أن يحققها وحده ، إن الإشباعات
الإيجابية التى ترفع من شأن الحياة في الأسرة تنبثق من خبراتنا وتجربتنا
المشتركة . فالفرد بذاته لا يمكن أن يكون له هدف أو أمل فيما وراء حفظ
بقائه ، الذى لا يمكن أن يطول بل هو أقرب إلى القصر .

لقد درس كتاب آخرون هذه النقط دراسات مستفيضة ، ونحن نكتفي هنا بالتنويه بها . والذي نستطيع أن نسام به هنا هو أن ننظر إلى الجماعة الإنسانية كلها نظرة شاملة — الاحتياجات التي عليها أن تسبعا ، وإمكاناتها وحدودها — مستشهدين بالأمثلة .

(٣٣)

أكتب هذه الكلمات في قرية من قرى الألب السويسرية ، وهي إحدى قرى عديدة تنخرط في مقاطعة واحدة والفرد يحيا حياته في ارتباط وثيق مع مقاطعته ، التي هي جماعته بمعنى لا يمكن أن تكونه سويسرا وهي تصور أشد تجريداً وبعداً عن إدراكه . والجماعة أشبه بأسرته . والواقع أن نسبة كبرى من السكان تجمعهم بهم صلة الدم . فإذا سقط سقفه وكان هو نفسه عاجزاً ، تولت الجماعة إصلاحه له ، وربما كان قارع طبل في الفرقة المحلية ويتطلع إلى أمسيات العزف الجماعي ، فهو يعرف كل شخص وكل شخص يعرفه .

هذه المقاطعة تقع في ولاية الفاليز Valais التي انضمت للاتحاد السويسري سنة ١٨١٥ ، ولكنها لكونها مستقلة ، نظر إليها على أنها عضو مستقل بذاته في اتحاد . وقد كان الاتحاد السويسري منذ تاريخه المبكر اتحاد أقاليم من أجل الدفاع المتبادل ، وما برح له كثير من هذا الطابع إلى اليوم ، وإن كنا جرياً على الخط السياسي الغالب في العالم ننظر إليه كدولة واحدة لأمتواحدة . فساكن الجبل ، شأنه شأن كل سويسري آخر ، له صفة المواطن الأولى الخاصة بإقليمه ، ومن صفة المواطن هذه يستمد بالتبع صفة المواطن السويسري ، وهو يشير إلى أهل المقاطعات الأخرى لا كأبناء وطن واحد ، بل كزملاء في الاتحاد ، ولكي يقيم أحدهم في مقاطعة يجب ، مثله مثل أي أجنبي ، أن يحصل على إذن بذلك .

وعلاوة الاتحاد السويسرى بقيادته فى « برن » ، بالمواطن الفاليزى
هى نفس علاقة الدفاع المشترك التى من أجلها أنشئ . فالضريبة الفدرالية
التي يدفعها (وهى أقل بكثير من ضريبة المقاطعة) تسمى ضريبة الدفاع
الوطنى . وبالإضافة إلى ذلك تطلب من السلطات الاتحادية أن يخطر كل
عام أسبوعين فى الخدمة العسكرية .

وليس هنالك وراء الاتحاد أية جماعة سياسية منظمة لسويسرا .
فالمقاطعة تنتمى للاتحاد ، ولكن الاتحاد ، طبقاً للحياد السويسرى لا ينتمى
إلى شيء . حتى ولا للأمم المتحدة . إن سويسرا الكوزوموبوليتية التى
تتسع آفاقها تنمى مع ذلك وعباً عيقاً باتهامها لأوروبا ، وهى جماعة عريقة
تهدها المخاطر ، كما هدتها كثيراً من قبل ، من ناحية الشرق ، ومع ذلك
تنتمى إلى شيء أوسع يسمى « الغرب » أو « الحضارة الغربية » .

هنا ، ومن ثم ، مجموعة منبسطة من الجماعات يتقمصها « الفرد » من
أسرته المباشرة إلى الحضارة الغربية ، وأجرؤ على القول بأنه لو انقضى
ساكن المريح غداً على الأرض ، لبادر بتقمص الجنس البشرى كله . فهو
يقف فى مركز مجموعة من الدوائر التى يحيط بعضها ببعض الآخر .

أضف إلى ذلك أن ساكن الجبل ، من حيث هو فاليزى ، ينتمى أيضاً إلى
الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، وهى فى ذاتها مجموعة منبسطة من الجماعات ،
من الأبرشية إلى الكنيسة العالمية .

وما تجب ملاحظته بهذا الفرد هو أنه ليس ثمة جماعة من الجماعات
التي ينتمى إليها طالب بالاستثمار بولائه ، فالافتقار إلى زعم غالب لجماعة فى
مجموعة الدوائر المتراكزة يميز سويسرا بطابعها النوعى ويكشف بوجاهتها ،
ماهية النزعة القومية .

والجماعات التي تحيط بالفرد في مجموعات أمن الدوائر المتحدة في مركز واحد تختلف في النوع اختلافها في الحجم .

لقد ذكرنا أن الجماعة تنتمي إلى عالم الأفكار الإسمية ؛ ويتبع ذلك أن الأسرة الصغيرة التي تعيش في منزل واحد يجب أن تكون فكرة إسمية . فأى عضو من أعضاء الأسرة يندو على وعى بها من حيث هي كذلك حين يفكر في خصائصها . ومع ذلك في الجانب الأعظم يكون الواقع الوجودي للأعضاء أشد حيوية من الفكرة . من حيث أن هذا الواقع الوجودي هو موضوع معرفة وثيقة لا حاجة به إلى الاستعاضة عنها بمجردات .

وتقل نسبة صدق هذا على الجماعة المحلية كجماعة قرية الألب، والمقاطعة، حيث كل فرد يعرف كل فرد آخر .

خالة المقاطعة مختلفة . ذلك لأن المواطن لا يستطيع حتى أن يرى مقاطعة الفاليز ، رؤية بصرية ، كما يفعل أفراد عديدون ، وإنما عليه أن يضع تصوراً إسمياً في مكان واقعي . فهو يعرف الفكرة فقط . ذلك لأن الأفراد يتخطون مدى إدراكه . ويضعف هذه الفكرة انطباعات حسية عما كان يدرس له عن تاريخ وجغرافية الفاليز في المدرسة ، ومن ذكريات مختلفة من الشعر والغناء والخطابة ، وحكايات البطولة ، ورمز علم الفاليز . وحين يذهب لأداء الخدمة العسكرية ، حيث يلتقي بأقرانه من المقاطعات الأخرى ، يكون عليه أن يزود عن حمى الفاليز ضد الامتيازات التي أعد أبناء المقاطعات المنافسة أنفسهم ليخدشوه بها .

إن الأسرة ، وأقل من ذلك الجماعة — ترضى حاجة الفرد للحب، والرعاية ومعرفة الغير له ، ولأن الجماعة أكبر ، فهي تهب الأمن الذي لا تستطيع أن تكفله له الأسرة وحدها . والمقاطعة من جهة أخرى ، لا تشبع حاجته للحب والعلاقات الشخصية ، وما ترضيه عنده هو حاجته إلى أن يتقمص ما هو قوى

وعظيم أمام الآخرين . وهو إذ يشعر أنه لا وزن له في العالم الضخم ، يكتسب أمناً معوضاً وإحساساً بالقوة باتحاده مع هذه المهابة . والفايز على خلاف الأسرة أو الجماعة ، يمكن أن تزوده بهذا الإشباع لأنها أسطورة ، فكرة إسمية ، لم يوهن من شأنها من حيث هي كذلك أى حضور حي لوقائع وجودية ناقصة تشير إليها . إن التجريد له جاذبية لا سبيل إلى تحديدها .

ومع ذلك ، فالفايز تقتقد اليوم الخاصة التي تجعلها تقابل هذه الحاجة فهي تقتفر إلى السيادة ، إلى الاستقلال . وقد أصبحت جزءاً من كل أوسع ، ومن سلطة أعظم تعتبر تابعة لها من الناحية الدستورية . ويقترب على ذلك أن المواطن الفاليزي له (من حيث المبدأ) الخيار في أن ينضم إلى الآخرين لينجز استقلال الفاليز وتساويها في السيادة مع كل دولة أخرى مستقلة في العالم ، أو في أن يحول ولاءه إلى سويسرا ، التي لها الاستقلال والتساوى في السيادة وهو ما تقتفر إليه الفاليز . ولأسباب واضحة ، ترجح كفة الاختيار الأخير ، واشتد اعتقاد المواطنين في المقاطعات جيلا بعد جيل ، بأنهم وطنيون سويسريون ، وأنهم مرتبطون بالالهة دهلشيا ، حاميتهم العليا والتي تقف في الصورة المرسومة على قطع النقد عندم متأهة دائماً تحمل الرمح والدرع .

ولكن أليست سويسرة ذاتها هي أيضاً جزءاً من كل أشمل ؟ أليست تنتمي إلى أوروبا أو إلى جماعة الأطلنطي ، أو إلى الغرب ، أو إلى الحضارة الغربية ؟

فها في مجموعتنا المنبسطة من الجماعات التي هي أشبه بالدوائر المتراكزة تأتي مرة أخرى إلى تغيير في النوع . فإلى هذه النقطة ، كان للجماعات التي هي ارتباطات بالتشابه ، صورة واتساق يزودها بهما نظام مشترك رأينا أنه يختص بتعريف قاطع تقتفر إليه الجماعة .

فأوروبا هي بالتأكيد حماعة طبيعية شأنها في ذلك شأن سويسرا ،
فالسويسرى الكاثوليكي الناطق باللغة الفرنسية الذى اندمج مع السويسرى
البروتستنتى الناطق باللغة الألمانية ، لن يجد صعوبة أكبر فى أن يندمج مع
جاره الكاثوليكي فى فرنسا الذى يتحدث باللغة الفرنسية . وفى كنف الجماعة
الطبيعية - نجد أن مقاطعة « تشينو » Ticino السويسرية الناطقة باللغة
الإيطالية والتي تطل على وادى پو Po ، أشد انتماء إلى المقاطعات المجاورة
لها فى إيطاليا من مقاطعة بازى على نهر الرين وهى الناطقة باللغة الألمانية .

يبد أن أوروبا تقتقر إلى تحديد الإطار الذى قد يزودها به الشكل
الدستورى (ارتباط بتنظيم مشترك) ، فهى ليست دولة ذات سيادة لها
دستور سياسى واحد وحكومة واحدة ، وعاصمة واحدة ، وعلم واحد . ففى
مثل هذه الملاحظات ، تظل فكرة أوروبا فكرة ناقصة فى ذهن الأوروبي ،
دون أن تكون لها شخصية حيوية أو إطار حى ، ومن ثم فليس لها ذلك
الجذب الأسرى الذى ترضه دولة ذات سيادة على ولائها .

ويصدق ذلك بالمثل على « الغرب » وعلى « جماعة الأطلنطى » ، أو على
« الحضارة الغربية » .

فكل إنسان يعيش فى مركز مركب من الجماعات تنسج دوائرها حوله ،
والرئيسية منها أقرب إلى المركز . هذه الجماعات المتركرة تختلف فى النوع
اختلافها فى الامتداد ، وتبدأ من الأسرة إلى الحضارة . وكل منها تنافس
الأخرى فى اكتساب ولاء الناس الذين يقيمون فيها ، ولدولة الأمة
nation state فى هذه الأيام ميزة خاصة فى هذا التنافس ، كما أن دولة المدينة
City-state كانت لها بالأمس هذه الميزة فى الجمع بين التنظيم الشكلى وصفة
السيادة . والاسطورة السائدة تجعل العنصر الصناعى ، عنصر الشكليات
الذى يسام فيه رجال الدولة والقانون لا يعدو كونه يعبر ببساطة عن وقائع

توجد من قبل في الطبيعة ، فالفرد ، تحت رهبة ما هو عظيم ومشيع يعتقد في يسر .

(٢٤)

وبالإضافة إلى حاجة الفرد للحب (التي تواجهها الجماعة الصغيرة) ، يشعر بالحاجة إلى تقمص العزة والمهابة اللتين يحس بالرغبة فيهما في نفسه . وتقابل هذه الحاجة بطرائق متنوعة . وهي تقابل عامة في أيامنا بتقمص فكرة الدولة ذات السيادة . وفي رؤية « روسو » النبوية يضحي الفرد بكبريائه واستقلاله كفرد لكي يشارك في كبرياء أعظم واستقلال أضخم . فهو ينعم بسعادة معروضة في سعادة الدولة ، معتبراً صفاتها صفات له . فإذا كانت الدولة حرة فهو حر ، ولا أهمية لما تفرضه عليه من عبودية .

هنا من ثم ، فكرة واحدة عن الملاممة الإنسانية . والمطلوب منا أن نتأمل في صحتها ، أعني مطابقتها للوغوس ، وبينما لا يعرف اللوغوس معرفة مباشرة فتمة اختبارات يمكننا أن نطبقها ، أحدها المطابقة للواقع الوجودي كما هو قائم بالفعل ، والآخر هو المنطق .
ولنبداً أولاً باختيار المنطق .

إن مهمتنا كأناس أن نحقق في أنفسنا كمال اللوغوس ، وقد تبيننا أن التقدم نحو هذا التحقيق لا يمكن أن ينهض به الفرد المنعزل ، وأنه لا بد من أن نحاول الجماعة ذلك ، ويرتب على هذا أن الفرد وحده لا ينجز شيئاً بالمرّة . . . وأن ما يمثل الفرد من جهد مبدول للتقدم إنما يكون من خلال الجماعة . إن بعض عظمة سقراط يرجع لاثينا .

ومع ذلك ، فالجماعة تصور إسمي ، وليست حقيقة واقعية مستقلة . وهي إذ توجد فحسب في أذهان الأفراد ، فإنها ليست صادرة إلا منهم . وهي

من حيث هي كذلك لا يمكن أن تكون أعظم مما يكونون. وقد يستمد الأفراد الإلهام من عظمة فكرة ، ولكن هذه الفكرة أو هذا التصور تصوره الأفراد في البداية . وعلى ذلك فإذا كانت بعض عظمة سقراط ترجع لآثينا فإن عظمة أثينا هي عظمة «سولون» ، وثيميستوكليس ، وبركليس والأتينيين الآخرين .

وفي نظر روسو وفي نظر المفكرين الجماعين منذ عصره ، نجد أن للتصور الحقيقة الواقعية الأولى . فقد كان الفرد مواطناً عضواً ، إحصاء ، ذرة ، ولكنه ليس شيئاً في ذاته . وفي نظر روسو وهيجل وماركس ، للجماعة كل العظمة في ذاتها من حيث أن أعضائها قد سلخوا فرديتهم لها ، فالجماعة في ذاتها شخص ، يقف مستقلاً ، بإرادة شخصية مستقلة . ومع أن أعضائها قد لا يشاركون في هذه الإرادة كأفراد ، ككثرات مكونة ، فإنهم جميعاً يشاركون فيها على أساس صحتها أولية وهم يعلون أنهم إذا اختلفوا عنها كانوا على باطل . إنها إرادتهم بإنكار إرادتهم الفردية .

هذه النظرية هي ثمرة الخلط ، ذلك الخلط الذي رأيناه متجلياً في تصور «يهوه» عن سدوم . حين يستبدل الإسمى بالواقعي يبدو الواقعي ثانوياً ومن ثم يبدو ممكناً أن يمتن الأفراد ويساموا علناً لا يمكن وصفه من أجل الفكرة التي وضعت في عقولهم .

إن غلطة روسو وماركس هي ذلك الخلط بين الإسمى والواقعي ، وأياً ما كان فيمكننا أن نبرز ما فعلناه لو قبلنا المقدمة التي استندنا إليها .

إذا كان هنالك ، كما نرى ، فكرة واحدة كاملة للإنسان ، يحاكمها جميع الأناس ومهمتهم تحقيقها ، لكان من اللازم على جميع الأفراد ساعة تحقيق هذه الفكرة أن يصبحوا نداءً في مرادهم لكلمها ، ويلزم أن تعود الكثرة مرة أخرى إلى الواحد ، وفي مكان كثرة من الإرادات النافضة

يلزم أن تبقى فقط إرادة واحدة كاملة ، وهي اللوغوس ، التي هي (إذا استخدمنا اللغة التقليدية) إرادة الله . وفي تلك الساعة نفعل جميع المميزات التي نهض بها الآن ، فتمتد ستلتقي في النهاية الإرادة الإسمية مع الإرادة الواقعية ، وتلتقي الإرادة الوجودية مع الفكرة التي هي نموذجها .

والغلطة الوحيدة التي يقع فيها المفكرون الإطلاقيون مثل روسو وماركس (وهي غلطة لا مندوحة عنها) هي الزعم بأن الجنس البشري قد وصل في النهاية إلى عتبة هذه الغاية وأنه أدرك المرحلة التي يكون عندها مستعداً للسير نحوها .

ونحن إذ ننظر إلى الواقع الوجودي كما لا يزال عليه (وذلك هو الاختيار الآخر) فلن نرتكب هذا الخطأ . وما برحت مشكلتنا لا أن نكون الجماعة الكاملة النهائية للجنس البشري ، بل أن نكون شكل الجماعة التي تكيف أفضل تكيف مع التقدم نحو تلك الغاية لجنس بشري جاهل وناقص .

(٣٥)

إن التباين بين العالمين اللذين ما برحنا نعيش فيهما هو مصدر معاصتنا ، ذلك لأن علينا أن نضع خططنا في كنف أحدهما وننفذ هذه الخطط في حدود الآخر وهذا يجعلنا نواجه متناقضات لا سبيل إلى تجنبها .

وتمثل هذه المتناقضات في التناقض بين الإسمى والواقعي في كل مكان . لقد أسست الولايات المتحدة على المبدأ القائل بأن لجميع الناس حق الحياة والحرية والبحث عن السعادة ، ومع ذلك فقد استمر الرق يمارس فيها حوالي القرن . وقد أسست على المبدأ القائل بأن الحكومات تستمد سلطاتها الحقيقية من رضى المحكومين ولكنها وجعت نفسها تقاتل مدى أربع سنوات لتضع شعب الفيلبين الذي لم تشأ أن تجعل له نفس الحقوق التشريعية .

والرجال الذين يدبرون دقة الأمور في الحكومات يعرفون إن لم يعرف الآخرون قوة الملابس التي تضطرم في كل خطوة أن يتصرفوا مستهينين بالمبادئ التي اعتزموا أن تحكم تصرفاتهم . ولم يكن أولى بمعرفة ذلك من رجال الثورة الفرنسية الذين قصدوا إلى تطبيق أفكار « روسو » أو الرجال الذين قاموا بالثورة الروسية ، قاصدين تطبيق أفكار ماركس .

ولكن نتعامل تعاملًا فعالًا مع هذا العالم الثنائي ، يجب علينا أن نكون على وعي بشئائته وبالحدود التي يفرضها علينا ، ذلك لأننا لا نستطيع أن ننجح في ركوب جوادين إذا كنا نظن أننا نركب جواداً واحداً فقط .

إن غلطة التقليد المعقوب هي في استعداده لأن يفكر لحسب في حدود منطقي أولى يزعم أنه اللوغوس وأنه النموذج الأصلي لخلق العالم . مثل هذا التفكير يتطلب إما استهانة ضمنية بالحدود التي تضعها الملابس الوجودية كما هي عليه ، أو رفضاً صريحاً لقبولها على ما هي عليه . وروسو في كتابه « العقد الاجتماعي » يعطي نموذجاً للإثنين معاً . ففي الفصل الذي عقده عن المشرع يؤكد أن أي إنسان يأخذ على عاتقه تحويل المجتمع الإنساني بالطريقة التي قصد إليها ، قد يحتاج لا إلى قدرات إنسان بل إلى قدرات إله . وينطوى هذا على أنه لم يكن يفكر في التحويل كبرنامج موضع بالفعل موضع التنفيذ . فيمكن أن نعتبر — في هذه اللحظة على الأقل — أن ما كتبه هو عمل خيالي شأنه شأن يوتوبيا Utopia « مور » .

وفي نفس الفصل يقدم لنا أيضاً نموذج الرفض الصريح لقبول الملابس الوجودية على ما هي عليه ، ذلك لأن المهمة التي لا يستطيع إنجازها إلا إله والتي هي رغم ذلك جوهرية لتحقيق المجتمع الجديد ، هذه المهمة هي تنفيذ التحويل الكامل للطبيعة البشرية .

وفي سنة ١٧٨٩ بعد نشر «العقد الاجتماعي» بسبعة وعشرين سنة ،
إنهار في النهاية بناء المجتمع البالي في فرنسا . وفي الطرف الطاريء الذى أعقب
ذلك كان لابد من تشييد صرح جديد بأسرع وقت ممكن ليشغل مكان البناء
المنهار . ومن ثم فقد وجد رجال مثل « سييه » Sieyes و « روبيسير »
الذين أسرم منطق روسو ، وجد هؤلاء الرجال أنفسهم يهضون بالمهمة التى
لا يستطيع أن ينجزها إلا إله .

فلا أقل من إله يستطيع أن يغير بفتة ملابس وجودية في طبيعتها
الجوهرية لتتوافق مع منطق لا يدخل في اعتباره لأنه منطق أولى . إنها قد
تغير في مليون سنة ، ولكن في صر أى إنسان ما برحت متغلبة على المنطق
الذى يطالب بموامتها له . إن الدماء التى أغرقت شوارع باريس سنة ١٧٩٣
لمى دليل على عدم إمكان التحكم فى الملابس .

لقد كان «روسو» فى ميله دائماً لنبذ الواقع الوجودى سعيداً فى العالم
التصورى فقط . والنائلة المقابلة شائعة كذلك ، وإن كان أولئك الذين
يرتكبونها لا يؤلفون الكتب لتصوير نموذجها . إنهم الأناس العمليون الذين
ينشغلون بالملابس المباشرة . فهم فى عالم الأفكار أشبه بالسياح الذين
وفدوا من بيئة أجنبية والذين يقفون أمام الكاتدرائية الأوربية دون أن
يعلموا أنها هى التى ينتظر منهم الإعجاب بها وتقديرها ، فهم يعيشون فى العالم
الإسمى لأن هذا هو مصير الجنس البشرى ولكن لكى يواجهوا مطالبه
ليس أفضل لهم من أن يسلحوا أنفسهم بالكليشيات والكلمات الجذابة
التي يقدمونها كفلسفة لهم .

وحين ينعقد السلطان لمثل هؤلاء الناس ، قل على الإبداع السلام .
فإذ تفتقر الحياة إلى نموذج مناسب تفتقد الغاية . وتفترق الحسة بناء
المجتمع كله .

مثل هؤلاء الناس هم الذين دانت لهم الأمور عند سقوط الإمبراطورية الرومانية ، التي عاشت جيلاً بعد جيل لا شيء إلا لأنها كانت أشبه بشجرة عجوز ظلت منتصبه بعد موتها .

إننا نتمنى جوادين ويجب علينا أن نحاول أن نضع قديماً بكل ثبات على صهوة كل منهما . وفي وسعنا أن نفعل ذلك إذا أدركنا الأمر بحيث نكبح جماحهما من أن يعتمد الواحد عن الآخر أكثر من اللازم . ولكن لكي نجعلها غير متباعدتين يجب أن نملك زمامهما معاً .

(٣٦)

إذا كان علينا نحن البشر أن نواصل تقدمنا فيجب أن يكون لنا على الدوام في أذهاننا نموذج لإسمى نحاكيه . ويجب أن يكون لهذا النموذج أعظم صحة ممكنة ، بحيث نقول إنه ينبغي أن يطابق اللوغوس أقصى ما تكون المطابقة . أضف إلى ذلك أنه لا ينبغي أن يكون أبعد من اللازم عن الواقع الوجودى الذى نمثله .

فإذا قبلنا هذا فإننا نقبل معه مآزق الثنائية فى عالمنا والتوتر الذى ظل لا محالة قائماً باستمرار طالما أن المآزق لم يحل حلاً نهائياً بالموت أو باستكمال تطورنا . والمآزق والتوتر يمثلان فى التنافس بين اللوغوس والواقع الوجودى ولكليهما ينبغي أن تكون الفكرة الإسمية صحيحة .

وهذه هى الحدود التى علينا أن نتناول فى كتبها مشكلات المجتمع الإنسانى .

وينبى لنا أيضاً أن نتناول فى هذه الحدود الجنس البشرى ككل .

فى القرن العشرين راق لأصحاب النظريات السياسية أن يرسموا نماذج

للجماعة المحلية كما لو أن هذه الجماعة تكاد أن تكون منزلة عن سائر العالم . فلا أفلاطون أو أرسطو قد شغل نفسه بمشكلة التنظيم على مستوى أوسع من مستوى دولة المدينة ، وبعد ذلك يائنين وعشرين قرناً كان لا يزال من الممكن لروسو أن يأتي تفكيره من حيث الجوهر في هذا النطاق عينه .

ومع ذلك فقد غدا العالم في أيامنا هذه أشد ضيقاً وازدحاماً لنخضع لهذا التحديد . نحن نستمع حياة الجماهير على سطح كوكبنا ، وحين نعيش جميعاً من ثمرات أراضيها كلها ، وحين يكون من الممكن أن تطوف قاطرة من قاطراتها به في ساعة ، يكون الجنس البشري يمتد أصغر جماعة يتحقق لها الاكتفاء الذاتي .

وينطوي هذا على إصلاح لنقص قديم في تفكيرنا الإسمي . فتحديد الجماعة على مستوى القبيلة أو الأمة قد صحبه تصور للجنس البشري على أنه منقسم إلى أنواع متقابلة . فقد تميز أبناء يهوه yahweh عن أبناء « بعل » Baal وتميز الأرستقراطيون من العامة ، والأمم المحبة للسلام من الأمم المعتدية ، كما لو كانت التميزات تكوينية مثل تلك التي تميز القطط والكلاب . فتصور النوعين (نحن وهم ، الطيب والشرير) ، ساد تاريخ البشرية إلى زماننا الحاضر .

والمضمون المنطقي للتصور هو ، كما سبق أن رأينا ، مضمون إغناء الجنس . فإذا انقسم العالم بين الخير والشرير ، لكان انتصار الخير منطوقاً على فناء الشرير ، قال رائد أمريكي شمالي « الهندي الخير الوحيد هو الهندي الميت ، وعلى ذلك فقد أهلك يهوه شعب سدوم Sodom . وعلى ذلك فقد أهلك أبناء « يهوه » عندما استولوا على « أريحا » أبناء « بعل » ، وعلى ذلك دفع شعب فرنسا بالأرستقراطيين إلى المقصلة . وعلى ذلك تولى النظام النازي في ألمانيا إغناء اليهود ، وعلى ذلك فقد كنا نحن الأمريكيين قادرين في سنة ١٩٤٥ على إهلاك أهل هيزوشيا وتاجازاكي .

ولا ينبغي أن نستبعد تصور النوعين (في صورة المتنوعة) لكونه ينطوي على إفتاء الجنس إذا كان هذا التصور يخضع لاختبارنا لصحة التصورات الإسمية . وإذا كان لنا أن نعتقد في أن هذا التصور يمثل تمثيلاً أميناً أن واقع الوجودى الذى يقرم مقامه . فإن إفتاء الشرير يمكن أن يكون التزاماً يلتزم به الفاضل .

والواقع أن هذا نموذج لتفكير غير الناضجين أكثر منه لتفكير أولئك الذين نصحت معرفة بهم بالعالم الوجودى وبنظام المنطق . فالتعارض بين موقف أبراهام لنكولن نحو شعب الجنوب المنهزم وموقف معظم مواطنيه من أهل الشمال المتصرين هو التعارض بين التكلف والبساطة يتكرر مرة بعد أخرى خلال التاريخ بادئاً بالإصحاح الثامن عشر من سفر التكوين .

إن وجوه التشابه لا تيسر التبرير وجوه الاختلاف له ، لأن الأولى أقل استعداداً لعملية التحليل . ومنهج العلم بالمعنى الدقيق منهج تحليلي ، هو عملية فصل الأشياء بعضها عن البعض الآخر . ولكي نضم الأشياء معاً ، ولكي نقيم ارتباطات صحيحة نكون أكثر اعتماداً على حدس الخيال الإبداعي وعلى العين التي تعمم ، كما نجد ذلك بوجه خاص في الفنون أو الإنسانيات (وإن كان نيوتن وأينشتين وأمثالهما يسمون ذلك العلم) . هذا يتطلب ترفاً أكبر .

كتب « كليفتون فاديمان » Clifton Fadiman يقول : « حدث منذ زمن طويل أن لاحظت أما ترفع بين ذراعيها ابناً ذا الربيع الثامن وكانت تصحك وهي تقول له « لقد كبرت وسرعان ما سترفع من شأنى ، لقد كانت هذه أبسط العبارات . ومع ذلك فقد أحسست بتأثر عابر بهذا المنظر ، لا شئ إلا لأن ملايين وملايين من الأمهات منذ فجر التاريخ لا بد أنهن قالوا نفس

الشيء لا بنائهم في وقت ما ، ولأن ملايين أخرى ستقوله في المستقبل البعيد ، بعد أن يكون الموت قد طوى هذه الأم وابنها .

إن تعرف الإنسان على ذاته في الآخرين ، هذا الاكتشاف في التجربة التي يتمرس لها الناس جميعاً ، يساهم بالعنصر 'المحرك' في الفن الإنساني . إن هذا ، على حد قولنا ، لتجربة عالمية . إن ما قاتله الأم الأمريكية في القرن العشرين قاتله الأم اليهودية على أيام 'جوشوا' ، وإذا كانت اللغة مختلفة فهو اختلاف سطحي فقط . والأم المصرية التي كان عليها أن تفقد أول وليد لها قبل أن تتحقق نبوءة نموه ، والأم الصينية على الطمى المقدس على ضفتي النهر الأصفر ، زمن كونوفوشوس أو بعده بألfi عام — كلهن سواء ، والأم اليابانية في ركن حديقتهما تحت براعم الكرز ، في أمسية يوم حار والشمس تنيب في الأفق . وأم الغزاة على ضفاف الفيورد التي ذهب زوجها جنوباً في مركب طويل في موسم الغزو والتي تقول للصبي الصغير إن عليه أن يكون رجلها إلى أن يعود أبوه (وهي تنسأله ، كما تنسأله نساء لاحصر لهن ، ما إذا كان سيعود) والأم الإفريقية عارية على حافة النهر وهي تضع ابنها على حجرها ، وربة البيت الرومانية ، أو السيدة الإنجليزية ، أو المرأة الفلاحة المقدونية ، والأم الأمريكية الهندية غارج النائية على السهول العظيمة ، أو زوجتي — كلهن يعرفن الفكر والموقف والانفعال ، التجربة الجوهرية .

والأمر كذلك في رسم 'بيتز بروجل' Pieter Breughel للمرح في حانة قريته: وهو يصور الصبية وهم يلعبون حول أقدام الكبار ويقعون في حماقات غريبة ، ونصف هؤلاء الكبار لا يكادون يكونون أنصج من الأطفال . كان هذا منذ خمسمائة سنة خلت كأنه يحدث الآن ، في الأراضي الواسطة وفي هذه البلاد .

أو رسم « فرمير » Vermeer الطاهية تسكب بذراعا المفتول اللين من
الجرة ، بينما تسلسل شمس بعد الظهيرة من خلال نافذة المطبخ لتخلع لونا
ذهبياً على المنظر كله — مثلها مثل الفتاة الفلاحة في مطبخنا الآن ، تتوقف
لتبعد الأطفال الذين يريدون أن يعرفوا متى يكون الطعام معداً . ويكرر
المنظر نفسه آلاف السنين (ضوء الشمس الذهبي في الأمسيات ، الآن كما كان
حينذاك) بينما الأفراد الذين ينجزون العمل يستبدلون جيلاً بعد جيل ،
ومهما اختلفوا فهم متماثلون إلى الأبد . إن الفتاة الفلاحة التي رسمها « فرمير »
لتأخذ دورها في موكب سرمدى .

وحين أدرك إبراهيم النعاس عند باب خيمته ، في « حرارة اليوم » ، إلى
أن فاجأه باقتراب زوار عظام ، فأدركه بعض الحجل وبعض الاضطراب
إذ وجدوه نائماً — ثم دخوله الخيمة حيث « سارة » ربة البيت الأبدية ،
لم تندش أبداً فليها أن تقوم بواجب الضيافة الأبدى في نشاط ومرح .
(ويمكن للمرء أن يرى ذراع « سارة » العجوز تسكب اللين ، مثلها مثل ذراع
الطاهية في رسم « فرمير » ومثل ذراع زوجتي أو الفتاة في المطبخ الآن)
ولما علت « سارة » أنها وإبراهيم ينتظران طفلاً من اتحادهما مع أنهما
قد تخليا سن الإنجاب (هل بعد أن شخت وشاخ زوجي ، سأحس باللذة ؟)
تقول « لقد سخر الله مني ، وكل من يسمع ذلك سهرأني » . ليست هذه
حياة يهودية في ماض أسطوري بل هي حياة البشرية على الدوام .

إن سجل التاريخ والفنون مليء بمثل هذه الشواهد . فحين نجددها في
ثورو Thoreau أو فان صيني من أسرة سونج Sung يتطلع إلى أبن نقار .
وزاها في أوغسطس المثالي (أو ماركوس أو ريلبيوس) الذي أدركه اليأس
من السياسة في عصره ، والتمس النجاة في الفلسفة ، وفي سورة هاملت على
بذامة البلاط الدانمركي وفي « ثوسيديدس » Thucydides الذي جزع لجنون

الحرب ودمارها منذ خمس وعشرين قرناً خلت . وخلاصة ما وصل إليه من ذلك أن الماضي عون لتفسير المستقبل ، الذى لابد فى مجرى الأشياء الإنسانية أن يشبه إن لم يكن انعكاساً له .

إن تصور نوعين متقابلين لا يخفى حق الإنسانية التى تمثلها هذه المتشابهات . إن تجريد الأجنبي من إنسانيته ، وصورة العدو ككائن شيطاني ، والإنكار الضمني لكون الذات والآلام والضعف والفناء والزائل والإنسانية هى بالنسبة إليه كما هى بالنسبة لنا — ينهض هذا على أساس تقدير غير مناسب للواقع الوجودى .

لقد رأينا كيف أنه منذ أيام التوراة ، ازداد عداء التقدم فى المعرفة الإنسانية للزمت الفكرى الضيق ، وكيف أنه عند معظم الأذهان الناضجة (تلك التى تمثل الكشف الذى يؤدى إلى التقدم) وجد هذا التقدم تعبيراً عنه فى الإخاء العالمى عند الإنسان . وأخيراً فى زماننا باختفاء الملابس المسادية التى فرقت جماعاتنا فى الماضى ، لابد أن يزداد التصور القديم الذى ينكر الإنسانية المشتركة عند الجميع ، لابد أن يزداد هذا التصور ضموراً وهزالاً .

(٢٧)

كلما اشتدت حيوية الشخص الفرد فى تفكيرنا ، نقصت حيوية الشخص المعنوى . ذلك لأننا حين ننظر إلى الشخص المعنوى نرى النوع معه ، ونرى التشابه بدونه (باتساع التنوع داخله) بحيث لا تكون فى النهاية حواجز تمنع من أن يشمل البشرية كلها كيان واحد .

علينا أن نبحث عن توفيق بين هذين القطبين الفرد والبشرية أخرى من التوفيق بين الفرد والأمة .

وحددنا في مثل هذا التوفيق هو أن نعمل على التقدم نحو الكمال . فهل الكمال الذى نمضى بتقدمنا نحوه هو كمال الفرد أم كمال البشرية ؟ ينطوى السؤال على تناقض لا وجود له . ذلك أن كمال أحدهما لا بد أن يكون هو كمال الآخر . فحين يكون الناس كاملين فإن اكتمالهم أيضاً سيكون كاملاً .

وبعبارة ميتافيزيقية ، من الممكن أن نتصور انضمام جميع جزئيات الموجود ، واندماجها بعضها فى البعض الآخر — من الذرات إلى الجزئيات ، أو من الجزئيات إلى الكائنات العضوية ، ومن الكائنات العضوية لتشكّل أجساماً مركبة وهكذا — إلى أن يندو الموجود كله فى النهاية بعد شوط طويل من التطور ، واحداً . ومع ذلك ، فإن هذا يتخطى بنا حدود الفلسفة العملية ، التى يمكن أن تطبق فقط فى العالم كما هو معروف لتجربتنا ، الفرد كما يصوره « بالى » Paley لم يختلف من هذا العالم ، كما لا يمكن التنبؤ باختلافه منه .

ونحن لا نعرف كيف يمكن أن يكون الاجتماع الكامل بين الأناس الكاملين ، ولكن على الأقل إلى أن تأتى لحظة إنجازه النهائى فإن الاختلاف بين العالم الإسمى والعالم الواقعى يظل قائماً ، وتبقى عبارة « بالى » الماثورة صالحة ، وتبعاً لذلك ينبغى لنا أن نظل على اعتبار كمال الإسمى ليس أكثر من وسيلة لكمال الواقعى . إن اجتماع الأفراد ينبغى أن يكون من أجل الأفراد .

ومن ثم فنحن إذ نواجه العالم على ما هو عليه ، نقر بجعلنا الحاضر بما ينبغى أن نكون عليه ، ونحن نبذ النزعة المطلقة عند أصحاب الأيديولوجيات ، الذين يزعمون أنهم يقفون عند نهاية تطور الإنسان العقلى ، وأهم يعرفون فى النهاية ما يكون ملامته الحقيقية .

ومضمون جعلنا يتمثل فى ققبل التعدد . فإذا كان ثمة تقدم يتحقق

في المعرفة وفي محاكاة اللوغوس فإن فرض فكرة ملائمة على البشرية فرضاً يؤدي إلى استبعاد الأفكار الأخرى سيوقف هذا التقدم . ذلك لأن هذا التقدم يعتمد على عملية تشبه الاتقاء الطبيعي وتتطلب تنوعاً في المتناوبات فينبغي أن يكون الناس أحراراً في نبذ أفكار على ضوء التجربة أو المنطق ، وينبغي أن يكونوا أحراراً في تسميتها أو في أن يستبدلوا بها أفكاراً أخرى.

وينبغي لنا على ذلك ، أن نبني رؤية مثل هذا التنظيم البشرية كلها بحيث يضمن حرية الفكر والتعبير . وبحيث يقي من عصف أية نزعة للاستبداد . وثمة طريقة واحدة لضمان هذا ، هو أن تمنع أية جماعة من الجماعات التي تطالب كل منها بولاء الفرد من أن تستأثر وحدها بهذا الولاء ، ذلك أن أية جماعة تطلق يدها في هذا الجانب ستميل إلى أن تفرض على أذهان الأفراد الذين ظفرت بولائهم الكامل ، استبداداً أرثوذكسية عقلية . ويترتب على ذلك أن نوع العالم السيامي الذي ينبغي أن نعمل من أجله هو عالم تتداخل فيه الحدود بين جماعات متنوعة ، ويظل فيه التوتر قائماً بينها جميعاً ، وكل منها رقيب على سائرهما ، وذلك لكي تمنعها من أن تغدو مستبدية .

هذا يعني أننا يجب أن نقاوم المطالب الاستبدادية لدولة المدينة . ففي دولة المدينة تلك ، كما وصفت ذلك في القسم الثلاثين مثلاً ، ينبغي أن نجتهد رؤية كنيسة قوية في علاقة فيما شئ من التنافس ، وينبغي لنا أن نحقق بالمصالح الخاصة بالعمال ، احتفاءً بمصالح رجال الأعمال ، أو مصالح جماعات أخرى ، فكل طائفة من هذه الطوائف تراقب الأخرى ، وينبغي لنا أن نحقق بفرض أفكار الملاممة من الخارج بمثلة جماعات أوسع تنافس الدولة في كسب ولاء المواطنين .

إن ما أصفه هو ميزان متعدد للسلطة ، يشمل العالم كله ويوجد في كل

مكان ، ولا يمكن لأى مجتمع من المجتمعات المنظرية فيه أن تظهر بسطوة لا يحدها حد . وقد أروم لمثل هذا المنهج أن يسود فى داخل دولة المدينة ، وفى العالم الأوسع الذى ينتمى إليه ، وفى داخل الحدود الأخرى التى تتداخل مع حدوده - إلى أن تصبح حدوده أقل قوة بما هى فى أيامنا - وإلى أن يكون فى الوسع تمييز منهج واحد للرقابة والتوازن يمارس فى نطاق الجنس البشرى كله .

مثل هذا التنظيم للجنس البشرى لن يؤدي عمله على خير وجه ، حيث لا يخضع الناس لاحترام الحدود ، فيبغى لهم أن يتقبلوا وجود التعدد كشيء سوى يؤدي إلى الخلاص ، وكذلك وجود المذاهب المتنافسة فى الفكر ووجهات النظر ، والتنافس فى التجارة فى ظل نظام من الحرية يضع الحدود التى يلزم بها المتنافسون كل منهم قبل الآخر .

وعلى ذلك فنحن نعود إلى معرفة جهلنا ، وهو جهل جذرى ، ذلك لأن الناس لا يضعون حدوداً حيث يعتقدون عن جهل منهم أن آراءهم هى آراء الله ، أو أنهم يعرفون معرفة لا تخطئ ما تقصده الطبيعة وما يقصده التاريخ للجنس البشرى . فنحن البشر نستطيع أن نحتمل التعدد حين ننظر إلى أنفسنا كباحثين . كلنا يبحث عن حقيقة تربطنا بها وشائج متينة ، ولكن مع ذلك لم يعثر أحد منا بعد عليها . ومن ثم فأى طريق هو الطريق الذى يصارع فيه رأى رأياً آخر . ولكن حين نتصور طريقاً على أنه طريق الحقيقة ضد الخطأ فلن يكون فى وسعنا التسامح ، ذلك لأن ما هو حق لا يحتمل ما هو باطل ، وأولئك الذين يتكلمون باسم الله لن يحتملوا خدام الشيطان .

لقد كان سقراط وحده بين معاصريه حكيماً إلى الحد الذى جعله

يعرف جملة . إن نمو حكمة مماثلة لحكمة سقراط بينما هو وحده الذى يمكنه أن يضمن الحرية . فبفضل هذه الحكمة وحدها يمكننا أن نبقى على الشروط اللازمة للتقدم فى معرفة اللوغوس ومحركاته .

(٢٨)

نحن نعيش فى انعكاس إسمى معتم لعالمين ، عالم أولى لأفكار كاملة وعالم ثانوى لمحاكاة ناقصة . ومهمتنا المشتركة هى أن نحقق فى أنفسنا كمال العالم الأولى . ذلك هو الذى يمد حياتنا بالهدف ويزودها بالاتجاه .

والمهمة المشتركة تقتضى محاولة مشتركة ، والمحاولة المشتركة تتطلب تنظيمًا لمجتمعنا . وعلى ذلك فإن ما يجعل لمجتمعنا غاية واتجاهاً هو ما يجعل لحياة كل فرد منا هدفاً واتجاهاً . وبه يمكننا أن نختبر الامكانيات المتناوبة لتنظيم ذلك المجتمع .

ولكن كل شيء لابد أن يفشل لو فشلنا فى أن نقر بالعالمين معاً وبطبيعة انضوائنا فى كل منهما . وإذا حاولنا أن نسير حياتنا وتنظم مجتمعنا على أساس عداء للفلسفة ، ورفضنا أن ننظر إلى ما وراء العالم الناقص ، لانهار ذلك التقدم الطويل الذى حللنا من قبل بعيداً عن حالتنا البدائية الأولى . وعلى ذلك فنحن سنسقط فى اللبس والخلط إذا لم يكن لدينا هدف أو اتجاه ، وقد يؤدى فشلنا فى الوفاء بوعدها إلى الطامة الكبرى .

إن القانون والتنظيم أمران هامان ، ولكن الفلسفة هى دعامة كل شيء وأساسه .

يقول القديس بولس :

ولما كانت معرفتنا ناقصة ونبوءتنا ناقصة ، فعندما يأتى الكامل يملأ
الناقص . حين كنت طفلاً كنت أتحدث كطفل ، وفكرت كطفل
واستدللت كطفل ، وحين صرت رجلاً ، تركت جانباً طرائق الأطفال .
والآن تنظر فى المرأة نظرة معتمة ، ثم وجهاً لوجه . الآن أعرف معرفة
جزئية ، ثم بعد ذلك سأفهم فهماً تاماً ، كما فهمت من قبل فهماً تاماً ، .

الباب الثاني
شرح وإضافات

(١)

إن تصور عالمين كان تصوراً جندياً في الفلسفة والدين منذ الأزمنة

السحيقة

وأقدم مثل معروف لتصور عالمين نجده في « دراما عمفيس » التي كتبها
الكهنة المصريون حوالي سنة ٣٥٠٠ ق. م. ويقول الأستاذ تاملين Tamlin
« جميع المفكرين العظام في الجنس البشري ، لاحظوا تمييزاً بين الواقع الروحي
والواقع المادى ، وقد حاولوا أن يفسروا الأخير بالإحالة إلى الأول
للعكس » (١) .

(٢)

١- لا بد أنه كانت هناك فكرة عن الإنسان قبل أن يكون هناك أناسي ،

فهذه القضية في ذاتها غاية في البساطة . فالإنسان يمر في عملية تطور قد تحوله
في النهاية إلى ما لا نستطيع أن نسميه إنساناً . وقد نكون نحن الاناسي قد
تشكلنا طبقاً لفكرة لم تكن فيها متميزين بالمرّة من أشكال الوجود الأخرى .
ومرة ثانية لو استطعنا أن ندرك الفكرة التي حاكها « براكسيتيس » ،
حاكاة جزئية في جملتها ، لأمكننا أن نجد أنها كانت على نحو ما نموذجاً
واحداً للخلق كله ، فهي لم تكن أحد نماذج عديدة ، لكل منه علامة
نوعية مميزة - كالإنسان والكلب الخ... إن نزعتي واحدية . فأنا أفترض
أن اللوغوس لا تقبل الانقسام ، ولكن لأغراض التفكير والتخيل لا يمكن
للفرد أن يفلت من ضرورة الانقسام .

أنظر المحاضرات في آخر الكتاب .

٢ - وعلى ذلك ، فنبأ لسقراط تطابق الفكرة الإنسانية عن الجمال حقيقة في الطبيعة . فهي تمثل المفهوم الإنساني لما هو إلهي ، فالمثال الذي يعبر عنها في مثال وإن كان هو نفسه قائماً فإنه يعبر عن حقيقة سرمدية حقيقية وجدت قبله وستوجد بعده .

وهذا ما تعنيه غاتمة كيتس Keats في قصيدته « أنشودة وعاء رماد الموتى اليوناني » : « الجمال هو الحقيقة ، والحقيقة هي الجمال ، ذلك هو كل ما نعرفه على الأرض ، وكل ما نحتاجون إلى معرفته .

٣ - إن نظرية اللوغوس ، ليست خاصة بمدرسة من مدارس الفلسفة فنحن نجدتها في دراما ممفيس - Memphite Drama التي ذهب أصحابها إلى الظن بأن العالم المادي متجسد ، وفي التفكير البابلوني الذي تمثلته « ملحمة جلجامش » (قد يرجع عهدها إلى سنة ٣٠٠٠ ق . م .) وفي الفكر العبري ، حيث تشخصت أحياناً كحكمة إلهية وفي تأملات « هرقلطس » وفي أفلاطون ، نجدتها أيضاً في « الأوبانيشاد » الهندية (ربما من سنة ٨٠٠ إلى سنة ٥٠٠ ق . م .) حيث للوغوس اسم « براهمان » . ونجدتها في فلسفة شانكارا الهندوسي الذي عاش حوالي القرن الثامن أو التاسع . ونجدتها في الطاوية Taoism وفي الكونفوشية (٢) ونجدتها متمثلة في الفقرة التالية عن القديس توماس الإكويري : -

« الحقيقة تخص الفهم الإلهي بصفة أولية . وتخص بصفة ثانوية الفهم الإنساني ، وهي توجد في الأشياء من حيث هي لا تنحصرها ومن حيث هي ثانوية لها فقط ، ذلك لأنها لا يمكن أن تتحدد بيوها إلا من حيث أنها موجودة فقط إما في الفهم الإلهي أو في الفهم الإنساني (٣) .

“ Est in intellectu divino veritas proprie et primo, in intellectu vero humano proprie quidem et secundario, in rebus ; uerae improprie et secundario, quia non nisi in respectu ad alterutrum duarum veritatum ”

وقد يكون ، في وسع المرء أن يمضى بعيداً إلى حد القول بأن نظرية اللوغوس متضمنة في جميع الفلسفات التي لا تنكرها - كالفلسفة الوضعية - إنكاراً صريحاً .

(٢)

١ - فأي إنسان ملاحظ قادر على أن يجدد السلوك الملائم للنحلة والتنظيم الاجتماعي الملائم لها ، ولكن لا أحد يمكن أن يعرف ما يلائمه هو نفسه

وقد كتب د. هـ . لورنس D. H. Lawrence ذات مرة ما يلي : إذا كان الإنسان إنساناً بقدر ما تكون السحلية سحلية ، لكان أكثر استحقاقاً للنظر إليه .

٢ - الرباعية من أشعار سير هنري تايلر :

The Poetical Works of Sir Henry Taylor
(London, 1864 h, vol. II, P. 250)

٣ - الفقرة المقتبسة من بحث هكسلي « تفرد الإنسان » .

(The Uniqueness of Man, Yale Review, vol. 28 P. 473)

وقد أعيد طبعها في كتاب بهذا العنوان (لندن ١٩٤١) - وهنا يبسط هكسلي القضية الرئيسية في هذا القسم من بحثنا ، وهي أن الإنسان وحده هو الذي لم يتم تطوره .

٤ - إن عرضي لرأى « هكسلي » هو أشد إطلاقاً عما يميزه الواقع الراهن . فالتطور بالانتقاء الطبيعي يلزم أن يكون استجابة آلية في كل نوع للتغيرات في بيئته . فلو غدا الصيف أبرد لكان أن بعض النحل أفضل

تكيفاً للحرارة الجديدة من بعضه الآخر وأنها سيكون لها سبق على الأخرى .
في إنتاج نوعها . ومع ذلك فتحلة العسل قد فقدت القدر الأكبر من قدرتها
السابقة على التكيف . بمعنى أن أفرادها أصبحت تمثل انساقاً وتوافقاً
أعظم . بل لقد وصلت النحلة إلى غايتها ، بمعنى أنها متكيفة آتم تكيف .
لبنيها الجندرية التي هي مستقرة نسبياً . إن الناس يمثلون تنوعاً أعظم .
وبالتالي مجالاً أعظم يمكن للاتقاء الطبيعي أن يمارس نشاطه فيه (وكما يمنع
علماء الحياة الأمر ، يتميز الناس بتعدد الصفات وتعدد الأنماط) . زد على
ذلك أنهم ليسوا أقرب إلى التكيف التام مع بيئتهم الجندرية .

(٤)

١— إن ربط اللحي بالولاء السياسي في فرنسا في القرن التاسع عشر مأخوذ
من ذكريات مكسيم دى كامب Souvenirs of Maxime du Camp (١٦ ص ٤٥)
في كتاب س . هـ . رايت . خلفية الأدب الفرنسي الحديث - بوسطن
١٩٣٦ هامش ص ١٤١ .

C. H. C. Wright : The Background of Modern French Literature,
(Boston 1926)

٢ — الفقرة المقتبسة عن شيشرون .

Cicero : De Re Publica (B. 3, XXII)

٣ — ما دامت هذه الفصول منصبة إلى حد بعيد على الفلسفة السياسية (وإن
لم تكن على الفلسفة السياسية وحدها) فمن الخير أن نبسط الملاحظات التالية :
لا يمكن أن يكون هنالك معنى في الأدب والفن أو الموسيقى إلا في حدود
الفلسفة الثنائية . فالروضة بأشجارها لا تمثل شيئاً في ذاتها ، ومع ذلك ،
فالفنان يرى فيها انعكاساً لروح الله (اللوغوس) ، فهو يرى الكمال الخفي
وراء النقص المرنى وإنها لفكرة هذا الكمال التي يظهرها في رسمه للنظر .

كما يبرز براكستيليس Praxiteles فكرة كمال الشكل الإنساني في تمثاله :
لحين ننظر إلى الرسم نرى الفكرة خلفه كما نرى فكرة الخط المستقيم حين
ننظر إلى علامة القلم . ولما لم تكن لنا حساسية الفنان فليس في وسعنا أن
نرى مثل هذه الفكرة لو نظرنا إلى المنظر الطبيعي نظرة مباشرة . إن الرسم
يبرز الفكرة ولذلك فنحن أقرب إلى أن نراها حين ننظر إلى المنظر الطبيعي
للمرة الثانية . بهذا المعنى يعلننا الفنان كيف نرى .

وفيما كتب عن معنى الموسيقى ، من الأكثر شيوعاً أن نلاحظ أن الموسيق
اتصال من القول بأنها توصل . فاقول إنها توصل رؤية المؤلف الموسيقي
يعود بنا إلى السؤال أن ما توصله هو تصور لروح الله (اللوغوس) وهذا
هو الذي يحركنا حين نصت إليها .

إن الفلسفة الثنائية لا تفسر الفن غصب ، ولكنها تفسر كذلك وبالمثل
أشيع نوع من أنواع التجربة .

إن لتقرب تجربة لاذة وذكرها ، كالأبوجه عام يفترق في التجربة
ذاتها . ويمكن هذا في الحقيقة القائلة بأن الذكرى سرعان ما تحل محل
التجربة . ومع ذلك ، فأولئك الذين ركزوا وعيهم الذاتي في لحظة التجربة
قد أصابهم خيبة الأمل . فالعديد من الكتاب لاحظ أنه مهما يكن من
الذلة في التجربة الجنسية ، فإنها ليست في نشوة رقبها ، وقد لا يكون لها ذلك
الإطار الذهني الذي لذكرها . فللفكرة كمال يفترقه تحقيقها ، وتحقيق الفكرة
أبست على الذلة بقدر ما يدفع الخيال إلى النشاط . قال تاليران Talleyrand
في عبارة مأثورة : « إن الحب هو الحقيقة الواقعية للخيال » .

وليس من اليوم أن تنسب القوة الملحوظة في نشيد إرنست دوسون
Ernest Dawson : " Non sum qualis rem... " (مع كايجه جماعه . لقد

كنت مخلصاً لك ، ياسيرانا ، على طريقي (لإثارته للصدام المألوف .
في تجربة الناس جميعاً ، بين الفكرة (هنا في ثياب الذكرى) وبين الواقع
الوجودى .

فحين أقول إننا نعيش في عالمين في آن واحد ، فأنا أقصد أن نقول إننا
نفعل ذلك في كل لحظة من لحظات حياتنا في يقظتنا ومنامنا .

(٥)

١ - الجملة المأخوذة عن « بيلي » ، وردت في مجموعة أعماله ص ٤٧٧ ..

Works of Paley (D. D. London, 1825 vol I V P. 477)

٢ - التشبيهات التي يمكن أن تصدق في كنف الحدود التي كان الالتحام
إليها لتوضيحها ، قد تكون مضللة وراه تلك الحدود . ومناسبة هذه
الملاحظة هي المقارنة بين الجزئيات التي ترتبط بتنظيم مشترك لتكون عود
السندس ، والمواطنيين الفرنسيين الذين يرتبطون بتنظيم مشترك لتكوين
الدولة الفرنسية . ومنرى في القسم التاسع (٩) أن عود السندس ينتمى
إلى سياق مختلف عن السياق الذي تنتمى إليه الدولة الفرنسية .

٣ - « الجماعات بالتشابه ... تتفاوت في درجتها ، فالأجزاء الدقيقة

الفردية للتجربة قد تتراجل فيما بين الواحدة منها والآخرى نتيجة
لاختلافات متفاوتة . والسؤال عما إذا كانت التشابهات أو الاختلافات
أعظم - وبعبارة أخرى ، ما إذا كان الأصح أن يكون الأفراد مترابطين
أم منفصلين - هذا السؤال ليس سؤالاً عن واقعة موضوعية بل عن وجهة
نظر ذاتية . إنه سؤال عن الميزان القائم في الذهن والذي توزن به
التشابهات والاختلافات . فمسافة ميل ليست شيئاً في حيز ، وهي مسافة
لها وزنها بالنسبة إلى لافطعها مثيراً ، وقد تجعلني ألهث من التعب . والمسافة

من « د » إلى « ن » تبدو أعظم في نظرة محدودة مما تبدو المسافة من « ا » إلى « ز » في نظرة بعيدة .

فإذا قارنت الأمريكيين والإنجليز في نظرة لانتخلى الامتين ، فإنتى أتاثر بالاختلافات بينهما ، وإذا قارتهما في نظرة تشمل سكان رأس الرجاء الصالح وسكان أستراليا الأصليين ، لتأثرت بالتشابهات .

لقد لاحظ « كنت » من زمن طويل أن المدرسين يتجهون إلى أن ينقسموا إلى فريقين ، أولئك الذين يتبعون مبدأ « التجانس » وأولئك الذين يتبعون مبدأ « التخصيص » ، وقال « كنت » إن هذا التمييز يفصح عن ذاته بالمثل في عادات التفكير الخاصة بالفلاسفة الطبيعيين ، ويمكن أن يقال عن بعضهم — الرؤوس التأملية الممتازة — إنهم يعادون التنافر في الظواهر ويركزون عيونهم دائماً على وحدة الأجناس ، بينما الآخرون — بميل تجريبي قوى — لا يكتفون عن استهداف تحليل الظواهر ويكادون يقنعون على أملنا في أن يكونوا قادرين على تقدير طابع هذه الظواهر بمقتضى مبادئ عامة . ويخلص كنت من هذا إلى أن مستند لا واحد يحمل في قلبه اهتماماً بالاختلاف بمقتضى مبدأ التخصيص ، ومستند لا آخر يهتم بالوحدة — تبعاً لمبدأ التجميع .

ومن المبعث أن نتساءل ما إذا كان العالم كما يرى بالمجهر (الميكروسكوب) أو كما يرى بالمنظار المقرب (التلسكوب) هو العالم كما هو كائن بالفعل . إن تجربة دورة الأرض ، وتجربة النسر هما تجربتان للواقع . وهنالك ، مع ذلك ، تميز في حدود التجربة ذات المعنى العميق . فإذا كان الواقع الهائى وهو اللوغوس ، هو سياق مفرد يشمل كل الوجود ، فإن النظرة الأوسع أقدر على كشفه من النظرة الأضيق ، ولأن سياق العالم يتمثل في ارتباط

أجزائه المكونة ، فإن جميع الرؤى العظمى التى خطت بالفهم الإنسانى إلى أمام كانت رؤى أذهان — ولتستخدم لغة «كشط» — متأثرة أكثر بالاهتمام بالوحدة . إن عظمة أينشتين أو شكسبير هى فى شمول هذه الرؤية وإحاطتها .

والنظرة الأمتل والأخف بالمعنى ، فى العلاقات الدولية ، هى تلك التى تحتل الاختلافات بين الناس والأمم (أنظر الفصل الأول القسم السادس) .

٤ — «إن وجود الفرد وجود مطلق لا خطأ فيه ، يصدق هذا فى الحدود التى نلتزم بها فى هذه الدراسة . ومع ذلك فإن عزل الأفراد وتحديد هويتها بين الحيوانات الأدنى قد ينطوى على صعوبات قد تقضى فى النهاية إلى وضع تصور الفردية المنطبق عليها موضع السؤال . تأمل مثلاً فى النبات الزاحف (اللبلاب مثلاً) يمكن أن يقطع جزء منه ويعيش وينمو فى أجزائه ويتمدد ويستمر فى البقاء .

(٦)

١ — « فى حدود العالم الواقعى الأفكار هى الأولى والظواهر تخلق بحاكية لها .

ويصدق هذا المثل على الأفكار التى تنسب إلى اللوغوس المحمولة ، وأفكار الملازمة التى نفترض مطابقتها للوغوس الذى يعيش فى أذهانتنا . هسكرة هرميس Hermes وجدت فى ذهن براكستيليس Praxteles قبل التمثال ، كما وجدت فكرة النور قبل أن يكون هناك نور .

٢ — « أفروديت مليوس » ، يشير هذا إلى التمثال المعروض فى متحف اللوفر والمعروف بتمثال فينوس Venus de Milo فيينا آلهة اليونان فينوس

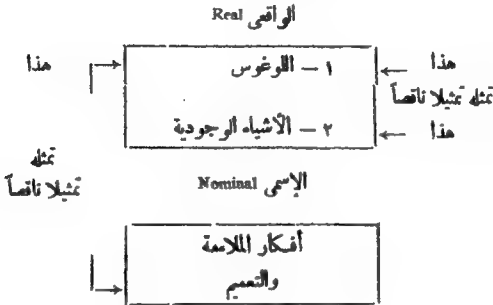
تبادل معادلة وثيقة آلهة الإغريق أفرو ديت ، فإن لها أصلاً مختلفاً شيئاً ما ، ومن ثم لا يمكن أن تكون هي نفس الشخص . لهذا السبب ولغيره من الأسباب ، يبدو من الأفضل أن نجعل لآلهة الإغريق هويتها .

٣ - « (تمثال المرأة الأمريكية) » هو ... تعميم ... هو تعميم فقط إذا كان هنالك داع للنظر إليه على هذا النحو . والملاحظ البسيط قد يزعم أنه كما أن الحقل أخضر بصفة عامة ، فكذلك النساء الأمريكيات لهن بصفة عامة هذا الطول . وملاحظ واع إلى حد ما من جهة أخرى ، قد يحمل في ذهنه أن ارتفاع خمسة أقدام في التمثال قد تعني أن جميع العيّنات التي قيست كانت من خمسة أقدام طولاً ، أو أيضاً أن نصف العيّنات كانت من قدمين طولاً ، والنصف الآخر من ثمانية أقدام ، وملاحظ واع تماماً يعلم أن النساء الأمريكيات لا تصل قامة من القصر أبداً إلى حد قدمين . ومن ثم قد يتصور أن خمسة أقدام هي المقياس الذي نجتمع عنده جميع المقاييس الفردية (٥) .

٤ - ونفس التجريد الإسمي قد يكون فكرة للامامة . وقد يكون كذلك تعميماً ، ففي ذهن فرنسي ، فكرة الفرنسي النمطي قد تكون ملاممة بما يكفيها ، وقد تكون أيضاً تعميماً (وإن يكن باطلاً) إذا زعم أنها تمثل الواقع الوجودي كما هو كائن . (وفي ذهن ألماني قد تكون فكرة ما هو ملاممة للفرنسيين ، لا للألمان الذين لديهم نماذج أخرى ليحاكوها) .

٥ - « نحن نقطن في آن واحد ، علماً واقعياً وعالمياً إسمياً ، وكلية وإسمي ، التي تدل على تصوراتنا المجردة ، قد ثبتت في الفلسفة الغربية منذ القرن الثالث عشر حين جعلها « ألبرت ماجنوس » ، Albertus Magnus جارية الاستعمال . وهي ليست مناسبة تماماً في مثلوها ، من حيث أن تصوراتنا التي ليست واقعية في ذاتها لا تتدوكونها أسماء . فهي رؤى يختلف حظها

من الصدق ، ومن البطلان ، ومن الممكن القول بأنها تقف في نفس العلاقة مع الواقع كما تقف الأسماء مع الأشياء . زد على ذلك أن العنصر الإسمي ليس هو العنصر الوحيد في تصوراتنا ، فمن المهم جداً أن يدخلها في منطقها .



اللوغوس تمثله تمثيلاً ناقصاً .

١ - الأشياء الوجودية والسميات التي يدورها مثل هذه تمثيلاً ناقصاً .

٢ - أفكار الملازمة (تسمى أيضاً أفكاراً إسمية) .

(٧)

والسبب في أن العلاقات الجنسية أو الزواج بين الزوج والبيض تثير عندهم اهتماماً خاصاً ، هو أن هذا الزواج ينطوي على تشكيلات بدنية في المستقبل للأمريكيين لا تتطابق الفكرة التي يتوخون عما كانتها .

وخصوم مثل هذا الفازج في النسل لم يضعوا بالضرورة معارضتهم في هذا الإطار الاستدلالي ، وإن كان بعضهم فعل . إن أفكار الملازمة وعدم الملازمة قد تؤسس على منطق لا يعنيه أولئك الذين يأخذون بها ، فأفراد

الطيور والحيوانات تنجذب عامة إلى جنسها الآخر بالقسيمات التي تدل على تكوين عضوي قوى في السلالة ، وإن كانت لا تعرف شيئاً عن الاعتبارات التكوينية . وذلك الفزع الغريزي ضد الزنا مع المحارم عند أبناء البشرية جميعاً على التقريب ، وأنماط السلوك التي يتوق به في الأنواع الأخرى ، ليس مؤسساً على أية معرفة بالمخاطر التكوينية التي تبرر ذلك .

وتكاد تكون ثمة قاعدة عندنا نحن الاناسي ، هي أن موافقنا وآراءنا مؤسسة ، على خير وجه ، على منطق لاشعوري علينا أن نضمه موضع الاعتبار في أنفسنا حين يطلب منا شروح وتفسيرات .

(٨)

١ — حينما وجدت دولة من قبل ، فإنها تهض بالتججيل بتطور جماعة مطابقة لها داخل اختصاصها . وأدق من ذلك أولئك الذين يعملون باسم الدولة تحركهم هذه الغاية .

٢ — الحالات التي تسبق فيها الدولة الجماعة أو التي يسبق فيها الإسم الجماعة هي أشيع مما يظن عامة .

ومن المحتمل أن أهل بناما الذين يفخرون اليوم بأنهم بناميون ، قد كانوا يفخرون بأنهم كولومبيون ، لو لم تستقر حكومة كولومبيا حكومة الولايات المتحدة وتدفها إلى أن تفصل عن كولومبيا ما هو اليوم دولة بنما ذات السيادة .

ويمكن أن تقام الحجة أيضاً بأن الولايات المتحدة كذلك كانت دولة قبل أن تكون أمة . ففي بادئ الأمر كانت الناس الذين شكوا الأمة الأمريكية إنجليزاً . وقد انضم إلى هؤلاء الإنجليز مع توالي السنين إرلنديون وألمان ، وإيطاليون ، وبولنديون وعدد من القوميات الأخرى . وكل

هؤلاء الناس قد صبنوا بالصبغة الأمريكية (وهذا التنير في ذاته يحمل للتناقض) والافتقار إلى الأمة الأمريكية كشرط سابق على الدولة الأمريكية قد أحسننا به نحن دائماً كضعف عوضناه بتطلعنا القلق إلى شيء يدعى « الأمريكة » وقد كنا نلح على هويتنا القومية المتميزة بحماس أكبر لأن هنالك شكاً في أنها وجدت بالطبيعة . ولهذا الإلحاح أخرجناها في النهاية إلى حيز الوجود . فنحن أمة مولدة .

ويبدو أن الدولة الفرنسية قد وجدت قبل أن تكون هنالك أمة فرنسية . فع مطلع القرن السادس عشر انبثقت هذه الدولة من الخلط والاضطراب اللذين أعقبا انهيار الإمبراطورية الرومانية كملكها لها حدود تكاد تطابق حدود ما نطلق عليه الأمة الفرنسية . ولكن ما كانت تمثله بادئ ذي بدء هو مساحة ، كان في وسع رجل وفريته المتعاقبة أن يسيطروا عليها سلطانهم . ولم يتضح وجود الأمة الفرنسية إلا بعد ذلك بحوالى ثلاثة قرون ، أى عند قيام الثورة الفرنسية . ثم كان لا بد أن يتطوى بعد ذلك قرن أيضاً قبل أن تبدو اللغة الفرنسية ، بعد أن عززتها ونمتها وصقلتها الأكاديمية الفرنسية ، لغة البلاد كلها .

وقد فرضت القومية الحديثة إلى حد ما على شعوب بأنواع متعددة من التحليل السيكولوجية ، نهضت بها الحكومات في الاعتبار الأول . والنظرية القائلة بأن الدولة هي الشعب ، تمثل إرادة الشعب ، جعلت ذلك أمراً ضرورياً . فالحكومة التي تزعم أنها تعبر عن إرادة الشعب ، عليها أن تجعل الشعب (كما جعلت ذاتها) يؤمن بأن الأمر كذلك بالفعل . وإلى المدى الذي لا تمثل فيه سياستها الإرادة القومية الواحدة للنظرية ، ذلك لأن مثل هذه الإرادة لا توجد ، يجب على الإرادات العديدة في الواقع الرامن أن تعزز بالموافقة . ويمكن أن نجد أمثلة بالغة الدلالة على ذلك حيث تضطر

الدول اللبرالية وهى مقدمة على الحرب أن نهم بالحيانة وتعاقب أى انشقاق على تلك السياسة .

وفرض الدولة للنزعة القومية الحديثة هو أيضاً استجابة للنظرية التى تبرر بها استقلالها وسيادتها ، وهى أنها تمثل شعباً متميزاً بالطبيعة من أى شعب آخر . فالدولة الإيرلندية الحرة إذ بررت انفصالها عن إنجلترا على أساس أن الإيرلنديين هم أمة منفصلة ، وجدت أن هذا الموقف يضعفه أن الإيرلنديين يتخذون نفس اللغة التى يتخذها الإنجليز . ولذلك فقد تحركت بالتالى لبذل كل جهود من أجل الاستعاضة عن اللغة الإنجليزية بلغة قومية خالصة ، وسيثبت ذلك بما لا يدع مجالاً للشك أن الإيرلنديين يشكلون أمة منفصلة ، فمنها مرة أخرى ، وإلى حد ما على الأقل تعقب الأمة الدولة .

والنظرية الإسمية القائلة بأن الشعب يشكل كياناً معنوياً بإرادة واحدة يمكن أن تكون أوسع من الواقع فى البداية ، ولكن حيثما كان تلك النظرية الغلبة استخدمت ألوان متعددة من الضغط الاجتماعى لتحقيق الرضا واستبعاد الانشقاق . فإذا كان فى وسع رجال الدولة أن ينموا تنمية كافية الوسائل الفعالة لصياغة إرادة الأمة وذلك بفرض الرضى *Consensus* الذى يبدو مناسباً وتنحية الانشقاق ، ومن ثم فستكون نتيجة مثل هذه الوسائل هى جعل نظرية أن الدولة تمثل إرادة الأمة نظرية صحيحة . وسينجز حينئذ تعادل الدولة والأمة وإن يكن بعكس الإجراء الذى كان فى ذهن القائمين بالثورة الشعبية . ذلك لأنهم قد وضعوا كسيلة الوجود القبلى لإرادة عامة تحكم الدولة ، بينما أن ماحدث هو أن دولة موجدرة وجوداً قليلاً قد خلقت إرادة عامة تظل تحت إمرة حكومتها .

واليوم ما برحنا نجعل لكلمة «أمة» الأسبقية على كلمة «دولة ذات سيادة» فى قاموس العلاقات الدولية . فنحن نشير إلى «النزعة القومية»

بأكثر مما نشير إلى « نزعة الدولة » ، ونحن لدينا جماعة من الأمم منظمة « كأمم
متحدة » ، وفي الاتفاقيات التي أبرمت في سان فرانسيسكو في ربيع سنة ١٩٤٥
كانت أمم أو « شعوب » العالم هي التي تعبر عن تصميمها المشترك ، ومع
ذلك فمن حيث الواقع كانت الدول « ذات السيادة » هي الممثلة في سان
فرانسيسكو ، والدول ذات السيادة هي الممثلة في اجتماعات الأمم المتحدة .
وهذه الدول قد تكون وقد لا تكون ممثلة لأممها ، وحينما كانت ممثلة للأمم ،
فإن ذلك قد يكون وقد لا يكون لأن لديها الوسيلة التي تؤثر بها على أذهان
الأمم حتى تمثلها .

إن الدولة ذات السيادة هي التي توهم اليوم للانخراط في الجماعة الدولية ،
ولكنها ليست أمة ، وعلى ذلك فالأمم من حيث كونها كذلك لا يتاح لها
الانضمام . ويحتفي هذا وراء ستائر العرف الذي يقضى بأن كل دولة ذات
سيادة تعتبر اليوم هي الناطقة بلسان أمة .

ومنظمة الأمم المتحدة لا تمثل انتصار النزعة الدولية بقدر ما تمثل
انتصار النزعة القومية . فهي تعطي دولة الأمة مكاناً في العالم ، ومشروعية
لم تكن لها أبداً من قبل . وإعلان مبدأ المساواة في السيادة في ميثاقها يمثل
في الحقيقة إقراراً نهائياً بشخصية دولة الأمة .

وحين يدرس الباحث عضوية الأمم المتحدة اليوم ، يفندو ظاهراً أن دولة
الأمة ليست الظاهرة الطبيعية التي افترضنا كونها كذلك تحت تأثير القوميين
القرن التاسع عشر . فالنموض في الطابع القوي عند معظم الأمم المتحدة
قد يكون ظاهراً لنا لو لم توجد كدول ذات سيادة انتشحت بوشاح النزعة
في القومية . إن الوجود السابق للدولة على الأمة في حالة أغلبية الأعضاء يظهر
إلى أي حد تكون الدول في أيامنا إنتاجاً مصنوعاً أكثر من كونها ثمرة
طبيعية (٦) .

(٩)

١ - السؤال المنطوق في النظرية السياسية كان منذ البداية، ما هو التنظيم السياسي الملائم للإنسان كأمر من أمور الطبيعة ؟، وصاحب النظرية السياسية في أى عصر قد جرى على قبيل قبائل البيئة المحيطة به كقسمات سوية وقائمة مستقرة إلى الأبد ، مثلها مثل تنظيم الخلية . ولكن لم يكده يصل إلى هذا الزعم حتى أسقطت ثورة جديدة صحته ، بانهار ما هو قائم وقيام تجربة جديدة . فلم يكده أرسطو يزعم أن دولة المدنية ذات السيادة كانت وحدة أساسية في الطبيعة حتى يادر تليذه الإسكندر يجمع دول المدينة التي عرفها في إمبراطورية محكومة حكماً مركزياً ، وهي نموذج للإمبراطورية الرومانية التي أتت بعد ذلك بقليل . وقد دعا «توماس الإكويني» ، و «دانتى» إلى قيام إمبراطورية مسيحية عالمية تحت الحكم الإلهي في زمن كانت النصرانية يارثها السياسي الذي ورثته عن روما توشك أن تنقسم إلى عدد كبير من الدول ذات السيادة . وقد اتخذ «جون لوك» من سياسة «الهابسبورج» الناجمة عن ثورة ١٦٨٨ نموذجاً للامعة الإنسانية عنده (٧) وقد صاغ «روسو» المدينة الجمهورية التي كان مواطناً فيها صياغة فكرية . أما «كارل ماركس» فعند ما شاهد صراع الطبقات الذي أفضى إلى ثورات سنة ١٨٤٨ ، شكل في كنفه أبعاد التاريخ كله . فقد ارتأى أنه كانت هنالك دائماً طبقة مستغلة تهمض نحو الثورة على طبقة مستغلة وقد يستمر هذا حتى تصل دراما التاريخ إلى نهايتها ، في مجتمع غال من الطبقات لا يطرأ عليه تغير ، شأنه شأن مجتمع النحل . واليوم ونحن نعيش في عالم يزداد فيه الاتساق والتنظيم ، من اليسير لنا أن نرى خلية النحل كنموذج لمستقبل الإنسان ، وقد يكون المنظر شيئاً آخر في النقد .

إن الناس يعتقدون بالطبع أن طريقة الحياة التي نشأوا في كنفها هي

وحدها الطريقة الملائمة للحياة . إنها ما قصد إليه الله أو ما قصدت إليه الطبيعة . وقد ورثوها من أسلافهم ويتوقون أن ينقلوها إلى أخلانهم ويأملون أن كل العالم يوشك أن يورثها .

هذا المعنى لللامعة وهذا الميل المحافظ للذاتان ساهما في الشعور الفردي بالأمن الشخصي ، يضئان إلى مبالغة مغرصة لكل استقرار حضارى . فالألمان بالحد الذى يكونون فيه قوميين يمدون من اليسير لهم أن يتباهوا بقرات حضارى متين منذ الأيام التى أرخ لها تاسيتوس Tacitus إن لم يكن منذ أيام سيغفريد Siegfried وأسطورة نيبيلنجن Nibelungen وقد يرى الإيطاليون أنفسهم حاملين لتقاليد الثقافة الرومانية ، واليونان قد يرون ثقافتهم هى نفسها ثقافة أثينا «بركليس» ، واليهود المحدثون قد يشعرون أنهم يواصلون ويخلدون ويحافظون على ثقافة الرعاة الرحالة الذين تبعوا «موسى» خارج مصر . ومع ذلك فواقع أنه بينما لأساسيات ثقافة ما صفة الدوام والثبات ، فإن الثقافات تتغير بسرعة أكبر عما نروم التسليم به . وحتى التاريخ الثقافى للصين الذى يبدو أشدها جميعاً ثباتاً واستقراراً يبدو أقل ثباتاً واستقراراً كلما فحصناه بعمق أكبر . إن أى يهودى حديث وجد نفسه مع جماعة موسى سرعان ما ينظر إلى هذه الجماعة كجماعة من الوحشين من جلس آخر . إن التفسيرات الثقافية التى رأها أولئك الذين عاشوا فترة كافية فى بلادنا وفى ثنايا حياتنا وحدها هى تغيرات هامة ومثيرة ، وهى ليست لحسب فى التغير الآلى والتكنولوجى ، بل وفى أذهان الناس سواء بسواء .

٢ - « من « هوبز » إلى « روسو » وضعوا كسلبية حالة الطبيعة التى بعد

عنها الجنس البشرى حين نهض بإقامة الحكومات وبسط حكم القانون » .

يصدق هذا بوضوح على روسو الذى كتب « مقال عن أصول انعدام

المساواة بين الناس (١٧٥٥ م) وهي لا تصدق بمثل هذا الوضوح عند (روسو) الذي كتب العقد الاجتماعى (١٧٦٢ م) ، فروسو هذا الأخير إذ راد القوميين فى القرن التاسع عشر ، قد خلّبت له رؤيته لمجتمع منظم كفكرة لللامّة ، وما دام المرء لا يكتسب الثقة بفكرة لللامّة بقوله إنها لا تنسّق مع الطبيعة فإننا لا نسمع إلا قليلا فى العقد الاجتماعى عن إلى أى حد يجب أن يكون المجتمع المنظم مصنوعاً ، وما برح « روسو » يكتب فى الكتاب الثالث الفصل الحادى عشر : « إن تكوين الإنسان من عمل الطبيعة ، وتكوين الدولة من عمل الفن » . وأخلاف « روسو » فى القرن التاسع عشر (فشتة ومازىنى مثلا) سيقومون حجّتهم على أساس أن الدولة المنظمة تستجيب لعنقد الله والطبيعة والتاريخ .

٣ - فأسطورة العقد الاجتماعى الذى أقر به « روسو » على هذا النحو فى الفقرة الرابعة من مقدمة كتابه « مقال عن أصول انعدام المساواة بين الناس » حين يشير إلى حالة الطبيعة الأصلية يقول : « . . . ليس هذا ضوءاً تميز به ما هو أصلى وما هو صناعى فى الطبيعة البشرية كما هى اليوم ، وإنكى نعرف معرفة طيبة حالة لم يعد لها وجود ، والتي ربما لم توجد أبداً ، وربما لن توجد أبداً . ولكنه ما برح من الضرورى أن يكون لنا عنها أفكار صحيحة ، لكن يكون لنا فهم صحيح لحالتنا الحاضرة ، فإذا لم تكن حالة الطبيعة قد وجدت بالمرة ، لما كان هنالك البتة عقد اجتماعى قائم نخلص به أسلافنا من الحالة الطبيعية ، فالعقد الاجتماعى أسطورة تفسر المجتمع - إن « روسو » يقول بالفعل إن الناس يجدون أنفسهم فى حالة التزام متبادل ، فى علاقات عقد بين كل منهم والآخر ، كما لو كانوا فى زمن ما ، قد وضعوا معاً وأرسوا عقداً سورياً ،

٤ - يلزم أن يكون لكل مجتمع منظم صاحب سيادة تصدر عنه القرارات ، سواء أ كان رجلاً أم معنى مجرداً .

وقد يكون صاحب السيادة تجريداً إسمياً (« الشعب » متصوراً « كشخص » معنوي) وقد يكون تجريداً إسمياً متجسداً في شخص فردى (التاج البريطاني الذي تصدر عنه القرارات صدوراً إسمياً) أو قد يكون شخصاً فردياً يظن كونه صاحب سيادة تابعة من ذات حقه أكثر منها تابعة من وظيفته (وهو ما أطلق عليه ماكس فيبر Max Veber الزعيم الأوحدهنتر مثلاً) .

٥ - وكما أن أجزاء عديدة قد تخلفت عن انهيار الإمبراطورية العالمية في العصور الوسطى

إن الإمبراطورية الرومانية، مثلها مثل الإمبراطورية الصينية، مثلت فكرة للسلامة تتضمن النزعة العالمية . فروما قد حكمت ، إسمياً ، العالم بأسره . وعندما انهار النظام الروماني إلى فوضى أو عند ما لم يعد هنالك في النهاية إمبراطورية رومانية (إذا استثنينا الادعاء الإسمي الذي أيده حكام بيزنطة في القرن الخامس عشر) ظلت الفكرة قائمة . وقد مثلت المعيار ، الحالة السوية للأمور في أذهان الناس . وقد بدت الفوضى الغالبة بعيدة لفترة مؤقتة بحسب عن هذا المعيار . وقد قام « شارلمان » بمحاولة جادة لإعادة الأمور إلى نصابها . ففي الإمبراطورية الرومانية المقدسة استمرت « روما » وجوداً إسمياً حتى سنة ١٨٠٦ ، حين وضع نابليون نهاية لذلك . وهي تعيش إسمياً حتى اليوم في منظمات الباجوية .

٦ - « إلى ذات المهابة والسلطان ، الأميرة آن ، ملكة بريطانيا العظمى وفرنسا وإيرلندة بفضل الله » .

وإلى اتفاقية السلم في إميان سنة ١٨٠٢ ، كان الملوك الإنجليز يضمنون فرنسا تضميناً إسمياً في البلاد التي تقع تحت حكمهم . وإن كانوا لم يؤكّدوا تأكيداً فعلياً مطالبهم بفرنسا منذ حرب المائة عام . إن عبقرية الحكومة البريطانية كانت في قبلها دائماً التباين بين الإسمي والواقعي حتى مع التضحية بالمنطق ، وهو ما يجده الفرنسيون — مثلاً — أمراً عسيراً . فالبريطانيون لم يزعجهم « اللامنطق » المتمثل في كنيسة تجمع إسمياً في آن واحد بين كونها « إنجليزية » و « كاثوليكية » ، ولم يزعجهم الموقف اللامنطقي الذي ينقل الملكة لجأة حين تجتاز الحدود من إنجلترا إلى اسكتلندا إلى المذهب المشيخي ثم تعود إلى المذهب الإنجليزي الكاثوليكي حين تعبر الحدود مرة أخرى في الاتجاه المضاد. إن الحل البريطاني النمطي لمشكلات السياسة هي أن تشتري الواقعي بالإسمي ، والإسمي بالواقعي ، ولا تضحي بشيء اللهم إلا المنطق .

٧ — « في سان فرانسيسكو سنة ١٩٤٥ أبرم ستون شخصاً أفراداً مزدوين بسلطة ستين دولة ذات سيادة ، وبعضها ما يطلق عليه ديكتاتوريات وأقلها ما تطلق عليه ديمقراطيات ليبرالية . أقول أبرموا وواقفوا على وثيقة تبدأ بما يلي : نحن شعوب الأمم المتحدة . . . » .

ودستور اليابان الحالي الذي وضعته السلطات العسكرية الأجنبية التي كانت تحتل اليابان كعدو مهزوم والذي تم التصديق عليه بينما كانت هذه السلطات ما برحت محتلة للبلاد ، يبدأ بما يلي « نحن الشعب الياباني... نعلن سيادة إرادة الشعب فنضع هذا الدستور ونقره . . . » . فهنا كانت السلطات المحتلة تخلق حالة إسمية للأمور ، تؤثر في تشكيل الحالة الواقعية للأمور بعد انسحاب هذه السلطات .

(١٠)

الفقرة من « روسو » ونجدها في العقد الاجتماعي الكتاب الثاني ،
الفصل الأول .

(١١)

١ - « إن ما عناه « روسو » بالإرادة العامة هو شيء مختلف تمام الاختلاف عن غلبة الأصوات الذي اتخذنا منه معادلاً للإرادة العامة في القسم السابق » .

التصور الجندري عند « روسو » هو شيء مطابق لما دعونه اللوغوس . إنه تصدر للملأمة أولية ، لحق مطلق لا يتميز من الخير العام : إنه العدالة والمصلحة الذاتية للمجتمع في كيان واحد .

وقد أثر بعض الفلاسفة في الماضي دعوة هذا « إرادة الله » ، وبعضهم فضل أن يدعوه « قانون الطبيعة » ، و « روسو » لسوء الحظ يؤثر دعوته « الإرادة العامة » على أساس أن جميع أعضاء المجتمع يريدونها من حيث المبدأ : وكانت أول خطوة له لا بد منها هي أن يدعو تصوره الجندري شيئاً آخر غير ما هو عليه بالفعل وأن يسميه بشيء يتصل به عرضاً تحسب .

وقد تورط منذ البداية في المتناقضات الناجمة عن ذلك .. فلو أنه أطلق على تصوره الجندري « الحق » ، لما كان يمتلك أى تناقض في النص على أن إرادة الشعب ، كما يعبر عنها في جمعية أو باستفتاء ، قد لا تطابقه ، ومع ذلك فهناك تناقض في النص على أن إرادة الشعب قد لا تطابق « الإرادة العامة » .

ويدور أن « روسو » وضع نفسه في هذا الموقف لأنه يرغب في إقامة حجته على السيادة الشعبية . فإذا كان للحق أن يسود وإذا كان للشعب أن يكون صاحب السيادة كذلك فيجب أن يكون الحق وإرادة الشعب أمراً واحداً . ولكن قد يريد الشعب ما هو باطل . ولكي نتناول المشكلة الناجمة عن ذلك يلزم أن نقيم تمييزاً بين إرادة الشعب حين تكون صائبة صواباً معصوماً من الخطأ ، وإرادة الشعب حين تكون مخطئة . و « روسو » يفعل

هذا بتميز « الإرادة العامة » من « إرادة الكل » وهو يذكر لنا « أن الإرادة العامة صائبة دائماً وتبيل نحو الخير العام ، ولكن لا يتبع ذلك أن مداولات الشعب لها دائماً نفس الاستقامة . . . فهناك في معظم الأحيان فارق عظيم بين إرادة الكل والإرادة العامة » (٦) (إن الإرادة العامة صائبة صواباً معصوماً من الخطأ لأنها من حيث تعريفها الإرادة التي تتخذ شمول الصواب موضوعاً لها) .

والتمييز بين إرادة الكل والإرادة العامة ليس في جملته تمييزاً مدلساً . فثلاً لو سئلت ماتكون عليه إرادتي بحدود مستوى الضريبة فيمكنني أن أجيب بأني أحبذ مستوى أدنى . ثم إذا سئلت أيضاً ماهي إرادتي بخصوص السؤال المجرد ماذا كانت الحكومة ينبغي دائماً أن تفعل ماهو صواب ، فإني سأقول إن إرادتي أنها ينبغي أن تفعل ذلك . وقد تلتحم إجابتي في صراع إذا كان ماهو صواب أنه لا ينبغي تخفيض مستوى الضريبة . وتبعاً لتمييز « روسو » تمثل إجابتي عن السؤال الأول إرادتي الخاصة (وهي إرادة فردية ومن ثم إرادة ضد ماهو اجتماعي) بينما إجابتي على السؤال الثاني تمثل مساهمتي في الإرادة العامة . ومن الممكن تماماً ، في هذه الحدود أن تأتي الإرادة الجماعية للكل ، (موافقة جميع الإرادات الفردية) في صف ضرائب أدنى ، بينما الإرادة العامة في جانب ضرائب أعلى ، هنا تمييز منطقي يمكن للمرء على أساسه أن يوفق بين شمول الصواب وبين الاعتقاد في السيادة الشعبية : السيادة الشعبية تعبر عن ذاتها ، لا في إرادة الكل ، بل في الإرادة العامة . فالإرادة العامة هي من أجل شيء قد لا يكون معروفاً للشعب ، أهني ماهو الصواب .

ويضعنا هذا وجهاً لوجه أمام السؤال المندس بين السطور طيلة الوقت : كيف يعرف المرء ماهو صواب ؟ كيف يعرف المرء ما يكون عليه

ذلك الموضوع المجهول للإرادة العامة ؟ ولستخـدم تـفسير « روسو »
الاصطلاحى المضبوط ، كيف يمكن للره أن يعرف ماتكون عليه الإرادة
العامة ؟

إن إرادة الكل تشير إلى الواقع الوجودى . ويمكن للره أن يصل إلى
ماتكونه باستشارة الواقع . يمكن للره أن يجمع أفراد الشعب معاً ويطلبهم
برفع أيديهم علامة الموافقة أو يمكن للره أن يجرى استفتاء . ولكن
الإرادة العامة (أعنى موضوع الإرادة العامة) تنتمى إلى مادعونه اللوغوس
فهي لا تنتمى إلى الواقع الوجودى ، وعلى ذلك فليس لدينا مسوغ للاعتقاد
فى أننا يمكن أن نحدد ماتكونه باستشارة الواقع .

هنا نواجه ماتعرفنا عليه على أنه مازق للجنس البشرى . ألا وهو أننا
لا نعرف اللوغوس ، وأتـنا لا نعرف ما يكون الملاءمة الإنسانية .

وقد لا يبدو هذا مثيراً لمثل هذه الصعوبة لفلاسفة قبل هيوم (الذى
كان معاصراً لروسو) كما يثيرها لنا الآن . فنـذ عهد « شيشرون » كان
من المعتقد على نطاق واسع أن ماهو صواب يمكن معرفته بعملية صائبة من
العقل البشرى . وفى القرن الثامن عشر كان الاعتقاد العام هل أن الحقائق
الجنـريـة حقائق بينة بذاتها للناس المهيئين لها . وقد شارك « روسو » فى هذه النظرة .
فما هو صواب يمكن دائماً أن يكون بيناً بذاته ، لـأى شخص سليم القصد ،
ولديه معرفة كافية . وما يكاد الشعب يصبح سليم القصد ، ويعرف معرفة
كافية ، حتى يكون ماهو صواب بيناً بذاته لأفـرادـه أيضاً .

هل يحل هذا المشكلة ؟

لا يحلها تماماً . فـتميـيز « روسو » بين الإرادة العامة وإرادة الكل هو بعد

كل شيء - مؤسس على إقرار بالحقيقة التالية وهي أن نسبة لما وزنها من الشعب ليست سليمة القصد وليست لديها معرفة كافية. ويترك هذا المشكلة قائمة ، في فترة انتقالية - على الأقل - حتى يصبح الشعب سليم القصد ويعرف معرفة كافية . والحل الوحيد الممكن في هذه الفترة الانتقالية ، هو أن الفرد أو الأفراد ذوى الأهلية يأخذون على عاتقهم مسئولية تغليب الإرادة العامة .

وينسط «روسو» في فصله عن «المشرع» (٨) هذه المسئولية ، وما تقتضيه المؤهلات المطلوبة في كل من ممارستها . ولكن هنا تنشأ صعوبة ، فإذا استطاع المرء أن يستوثق من أن المشرع ينطق باسم الإرادة العامة ، التي هي تمثيل عن سيادة الشعب ، فهو حينئذ يفرض سيادة الشعب بأن يجبر الشعب على طاعته .

لقد كان هذا منطق «روسو» ، ففي الكتاب الأول الفصل السابع يقول :

« إن من يرفض إطاعة الإرادة العامة سيجبره المجموع على ذلك ، وهذا يعني لحسب أنه سيجبر على أن يكون حراً ، ويتبع ذلك ، أنه إذا كان المشرع يتحدث باسم الإرادة العامة ، فإن الحرية ذاتها تستلزم أن يجبر الكل على طاعته .

والصعوبة كما تستشف الآن هي ، أن المرء لا يستطيع أن يستوثق من أنه يتحدث بلسان الإرادة العامة . يقول روسو : « إن المرء لا يمكنه أبداً أن يستوثق من أن إرادة الشعب فردية تنسق مع الإرادة العامة إلا حين تخضع للاقتراع الحر للشعب .

لقد سجننا في النهاية في حجة دائرية ، حملتنا إلى الوراء لنبحث عن الإرادة العامة في اقتراع الشعب . فيجب على الشعب أن يقترح على ما تكونه ، ولكن هذا أيضاً يحملنا إلى الوراء إلى السؤال : كيف نتأكد من أن صوت الشعب لن يكون ممثلاً لإرادة الكل أكثر من تمثله للإرادة العامة ؟

إن « روسو » يحاول أن يقابل الصعوبة بأن يضع شروطاً .
فالموضوعات التي توضع للاقتراع عليها ينبغي أن تكون قليلة وعامة .
ويجب أن يطلب من الناخب لا أن يقترح على ما يريد ك فرد ، بل على
ما يعتقد أن الإرادة العامة تكون عليه .

وهناك شروط أخرى كذلك ، لجميع أعضاء الجماعة يجب أن يشتركوا
في الإدلاء بأصواتهم ، ولا يحسن أن تكون هنالك ترابطات بين الناخبين ،
ولا جماعات فرعية داخل الجماعة ككل ، ولا أحزاب سياسية . والحق ،
إن التأكد من اشتقاق الإرادة العامة من المداولة الشعبية ينبغي أن يكون
مشروطاً بأن يكون التداول للشعب الذي يعرف معرفة كافية ، وحيث
لا يكون بين المواطنين أى اتصال ... (٩) وأخيراً فإن الأمر كله لن يكون
على مستوى أوسع من مستوى دولة المدينة (لقد كان « روسو » يفكر في
اسبرطة ، وروما ، وموطنه جنيف ، حيث كان سكانها في أيامه حوالى
عشرين ألف نسمة) .

وما برحنا نواجه موضوع الأصوات التي تمثل إرادة فردية ، أصوات
المضللين . فإذا يا ترى يكون موقف « روسو » منهم ؟

في الفصل الثالث من الكتاب الثاني يبنى « روسو » حجته على أساس
أن أصوات أولئك الذين يعبرون فقط عن إرادتهم الفردية يجب أن يلغى
بعضها البعض الآخر . وما يبقى بعد ذلك يمثل الأصوات الصحيحة ، التي
تمثل أغليتها بلورها الإرادة العامة .

هنا الجواب ، وهو أفضل جواب يمكن أن يعطى .

والقارىء لا يقتنع ، وثمة دليل باطنى على أن « روسو » نفسه ليس
مقتنعاً تمام الاقتناع . فالشكوك تراكم على أن أى إجراء يتخذ التعرف
على ما هو صواب بالتأكيد هو إجراء ينتمى إلى مملكة السماء .

يد أن «دروسو» لم يواجه أبداً هذا المأزق . فالوضوح الذاتي الأساسى لما هو صواب يظل زعماً ملازماً لتفكيره ، حتى حين يصل إلى مثل هذه النتيجة المرجاء فيبتكر إجراء يتم به ما يعتقد عليه عزم الشعب . وعلى ذلك فالإنسان يضطر فى النهاية أن يسأل السؤال المتضمن فى ذات الزعم : إذا كان ما هو صواب معروفاً ، فلم الإلحاح على دعوته إرادة عامة ؟ ولم الإلحاح على السيادة الشعبية ؟ ولم الجزع على أصوات الأغلبية ؟

إن ما هو صواب فهو صواب ، ولذلك لا يهم ما إذا دعواته إرادة عامة أو إرادة بقرة « ماك فيرسون » إنه الشيء الصواب الذى نقوم به على أية حال .

٢ - « ومنذ البداية كان جميع المفكرين الذين أخذوا بالنظرة البعيدة

المدى يقصدون بالإرادة العامة شيئاً مختلفاً عن غلبة طائفة للأصوات » .

وقد قال « إدموند بيرك » إن « المجتمع » هو « الدولة » وهو (يستخدم اللفظين كلاهما مكان الآخر) . هو شركة لا تقوم لحسب بين أولئك الذين يعيشون ، ولكن بين أولئك الذين يعيشون وأولئك الذين ماتوا ، وأولئك الذين سيولدون . فكل عقد لكل دولة جزئية إن هو إلا بند فى العقد الأول الكبير للمجتمع المرمى ، يربط الطبائع الأدنى بالطبائع الأعلى ، ويصل العالم المرنق بالعالم الخفى ، طبقاً لعهد محدد أجزأه القسم الثابت الذى يضع جميع الطبائع المادية والأخلاقية كلاهما فى مكانه المعين له (١٠) .

٣ - الاستشهاد بالاستاذ ليمان Lippman ص ٣١ - ٣٦ من كتاب :

(The Public Philosophy, Boston, 1955)

- ٤ — قول « روسو » إن الجمهور « يجب أن يتعلم ليعرف ما يريد »
مأخوذ من كتابه « العقد الاجتماعي » ، الكتاب الثاني ، الفصل السادس .
- ٥ — القول المأخوذ عن « ماركس » بكتاب « كارل ماركس
وفريدريك إنجلز » .

Historisch - Kritische Gesamtausgabe ; Werke, &chriften, Briefe,
Marx-Engels Archiv, Verlagsgesellschaft M. B. H. ,Fankfurt a.M.
1927, I, P. 575 .

(١٢)

١ — وقد آثر الإنجليز والأمريكيون عملية عد الأصوات الوصول إلى
ما يجمع عليه الرأي ، ثم تبسيط النتيجة باستبعاد آراء الأقلية من الصورة
النائية . وقد لطفوا أيضاً هذه العملية ، بتدابير متنوعة لحماية الجماعة الباقية
التي تشمل الأجيال التي لم تولد بعد ، ضد الأغليات المعارضة التي تحركها
دوافع ملتوية . ودستور الولايات المتحدة مليء بمثل هذه التدابير ، كما هو
في الإجراء المتبع لتعديله ، والقاعدة التي تستلزم موافقة ثلثي الأعضاء ، في
مجلس الشيوخ للتصديق على المعاهدات .

٢ — تصريح روزفلت في خطبة ألقاها في «سبوكين» Spokane بواشنطن
في ٢٦ مايو سنة ١٩٠٣ .

٣ — وعبارة « آكتن » Acton ، الماثورة في خطاب للدكتور « كرايتون
Dr. Creighton » هي : « تميل السلطة للفساد ، والسلطة المطلقة تفسد إفساداً
مطلقاً . ويكاد يكون الرجال العظماء رجالاً سيئين دائماً . . . » (١١) . ولورد
آكتن الذي كرس حياته لمهمة كتابة تاريخ الحرية ، وهي مهمة لم ينجزها ،
أثبت بحجوه عن كتابة هذا الكتاب (الذي أطلق عليه « أعظم كتاب لم
يكتب ») .

وكانت له مع ذلك الموهبة في أن يقول في جملة واحدة أكثر مما يمكن أن يقوله كتاب آخرون في مجلدات ، وقد لخص كثيراً مما قيل في هذا القسم (مثلما ذكر في الباب الثاني ، قسم ٩ ، فقرة ١ ، وقسم ٢٥ فقرة ٤) في واحدة من جملة الزاخرة بالمعاني :

« إن تاريخ الأنظمة والشرائع هو في معظم الأحيان تاريخ النفس والخذاع ، ذلك لأن فضيلتها تستند إلى الأفكار التي تنتجها وتقوم على الروح الذي يحفظها وقد يظل الشكل قائماً دون ما تغيير فيه ، بينما يذهب الجواهر » (١٢) .

(١٣)

١ - « والأسلوبان الليرالي واليعقوبي مؤسسان معاً على المقدمة القائلة بأن هنالك بين أشكال الوجود في العالم الوجودى كياناً شخصياً يسمى « الشعب » . . . والقوميون يتصورون هذا الكيان متمله « شعوب » عديدة و « أمم » كثيرة . »

يقول القومى هيجل « في تاريخ العالم » الأفراد الذين نهتم بهم هي الشعوب » (١٣) .

٢ - الاقتباس من « روسو » ورد في كتابه « العقد الاجتماعى » الكتاب الثانى الفصل السابع .

٣ - « والوسائل الفنية السيكلوجية الحديثة المسماة « غسيل المخ » تستجيب لهذا المطلب (مطلب تحويل الطبيعة البشرية) » .

يقول « روسو » في مقاله عن الاقتصاد السياسى : « إن أشد السلطات إطلاقاً هي تلك التي تنفذ إلى داخل الإنسان وتقرض ذاتها على إرادته

وأفعاله . ومن اليقين أن الناس ، في المدى الطويل ، هم من تصنعه الحكومات ، - وذلك بعد أن قال ، « إذا كان من الخير أن نعرف كيف نستخدم الناس كما هم عليه ، فمن الأفضل بكثير أن نحولهم إلى ما يطلب المرء منهم أن يكونوا عليه » (١٤) .

٤ - « إن النزعة اليقينية . . . تتخذ منطقاً أولاً كنقطة بدء لها وتصر على أن هنالك اتساقاً وتوافقاً بين الملاحظات الوجودية » .

و « روسو » الذى كان يتخيل مدينة فاضلة (يوطويا) أكثر من تخطيطه لمجتمع ينهض في الواقع الراهن ، رأى ضرورة مثل هذا الاتساق ، ولكنه افتقد القسوة عند أتباعه المتأخرين ليصروا عليه . فبينما كان يقول إن كل فرد يجب أن يتحول ، وأنه يجب أن تستبدل بملكاته الخاصة به ملكات غريبة عنه ، فمن المشكوك فيه أنه توقع تنفيذ مثل هذه المهمة بالفعل .

ولم يكن الأمر كذلك عند ماركس ، وقد يمثل ذلك مغزاه الحقيقي كنبى في أزماننا ، فأصحاب النظريات السياسية الكلاسيكية قد انشغلوا بمشكلة التوفيق بين التعدد الفردى في الجنس البشرى ، وفي جعل البناء الاجتماعى صالحاً للناس كما هم . بينما ماركس يجعل الطبيعة البشرية صالحة للبناء الاجتماعى ، وبينما يستمد الآخرون تنظيم المجتمع من طبيعة الإنسان يستمد هو طبيعة الإنسان من تنظيم المجتمع .

لقد كان « ماركس » و « إنجلز » يعتقدان أن المقدمات التى نبدأ بها ليست مقدمات عسفية ، وليست عقائد بل مقدمات واقعية يمكن للمرء أن يستخلص منها مجردات في الخيال فقط فهى أفراد حقيقيون ، تشبه أفعالهم والشروط المادية لحياتهم ، الأفعال والشروط التى وجبت من قبل ، وتلك

التي نجمت عن فعلهم . ويرتب على هذا أن هذه المقدمات تقبل التحقق منها بإجراءات تجريبية خاصة . (١٥) هذه الدعوى تمثل تناقضاً قد يبعث البهجة بالتاكيد في نفس مؤلف « آليس في بلاد العجائب » Alice in Wonderland لقد كان « ماركس » أسير الفكرة المجردة للمنطق التجريبي ، ولكن التطبيق ظل مجهولاً له . فعاش منعزلاً في عالم الأفكار . بحيث كان عاجزاً عن أن يقر ، من واقع الدليل التجريبي ، بافتقاره إلى النزعة التجريبية . وينطبق هذا بالمثل على مزاعم العقيدة الماركسية اللينينية الحاضرة في أن تكون علماً .

لم يكن « ماركس » دارساً للناس ك مخلوقات من لحم ودم وإنما كان يقيم في بيته وحده مع تجريداته النظرية ، ولم يكن الكيان الإنساني الجندري في نظره هو الفرد ، وإنما الطبقة . فلم تكن الأذواق ، والآراء ، والمواقف الفردية تعدو من حيث جوهرها أن تكون وظائف للطبقة الاجتماعية التي كان يتبعى إليها . ويتضمن هذا أن تكون أذواق وآراء ومواقف كل عضو من أعضاء الطبقة ماثلة تماماً لمثليتها عند كل عضو آخر . لقد افترض ماركس مثلاً أنه لم تكن هنالك فوارق قومية أو ثقافية بين أبناء البروليتاريا في العالم . هنا كانت صورة مجتمع خلية النحل ، فإذا كانت الوقائع التجريبية والوقائع الوجودية تناقضها ، وإذا كان بعض أعضاء البروليتاريا مختلفين في الواقع الراهن عن البعض الآخر ، فإن الوقائع تخضع لتصحيح تهض به الصفوة المثقفة التي تنظم كحزب . وإذا كان بعض البروليتاريين لا يفكرون على النحو الذي يكون مفروضاً أن يفكر عليه كل البروليتاريين طبقاً للنظرية ، فلا بد أن يكون ذاك بسبب كونهم قد خدروهم المستغلون ، وأغواهم الدين (أفيون الشعوب) وضللتهم النزعة المثالية أو النزعة العاطفية البرجوازية . فينبغي من ثم لمراقبهم بالوعى الطبقي الخالص ، وإفهامهم ما تكون عليه نظراتهم الحقيقية وما يحتاجون إليه بالفعل . إن مهمة الصفوة المثقفة هي أن تجعل « وهياً لمن يكون بغير وعى » .

وتبعاً لهذه النظرية فإن الإنسان النطى ، وهو إنسان ذو طابع ثابت ، هو نسخة كرونية لآى إنسان آخر ، وهو غال من الفروق الفردية ، يمثل الحالة السوية الخاصة للمجتمع الإنسانى . إن التنوع الفردى مرض ينبئ البرء منه بالدعاية ، بنشر العقيدة ، بعلاجه بالطريقة التى اتبعت مع كلب بافلوف ، بنسبل المنخ . فعلى الوقائع أن تأتى منسقة مع التجريد الماركسى . وإذا لم تكن البروليتاريا فى الواقع الراهن ما ظنه كارل ماركس وهو منعزل فى قاعة المطالعة بالمتحف البريطانى ، فينبئ أن تأتى على نحو ما صاغها فكره (١٦) .

إن ما تعنيه نبوءة ماركس هو أنه يزودنا هنا بإجابة نظرية كاملة عن المازق السياسى الجندرى فى المجتمع العنسخم ، وللدولة المؤسسة على « إرادة » الجماهير . فكيف نحافظ على النظام والانسجام فى مجتمع صناعى صاحب يضم مئات الملايين أو أكثر من الأفراد ، وليس بينهم اثنان متماثلان ، وكلهم قد يدعون المشاركة فى الحكومة . إن إجابة « ماركس » هى : بأن نجعلهم جميعاً سواء ، أن نبنهم من جديد طبقاً لنفوذج واحد (فكرة الملامة) .

فحين يكون كل عضو من أعضاء الدولة عدلاً للآخر ، فسيكون رأى أحدهما هو رأى الجميع ، وحينئذ لن تودى كثرة عددهم أياً كان هذا العدد إلى أدنى خلاف . ولن تمتلك الحيرة أحداً بصدد الأغليات والأقليات ، وبصدد مشكلات الحصول على الرضا والموافقة ، وبخصوص بلورة إرادة عامة فى هذا الموضوع أو ذاك . سيكون هنالك إجماع على أوسع نطاق وعلى أضيق نطاق على حد سوله . وإذا كان سرير بروكروستس Procrustes لا يصلح للناس كإهم ، فلنشكل الناس بحبيبه يصلحون لهذا السرير . إن ما فى هذا الحل من إطلاق وبساطة قد يفسر القوة الحقيقية للباركسية . إن اختلاف

الفلاسفة الليبراليين حول كيفية جعل سرير واحد صالحاً لمثل هذه الكثرة من الأشكال الفردية جعلهم عاجزين عن أن يأتوا بما يقارن بما أتى به «ماركس». إن حل «ماركس» لم يأت بشيء اللهم إلا أنه نفخ الروح في أشد النظم استبداداً .

تلكم هي نهاية الجهاد الذى حررت به الشعوب من الملوك فانتقلت سلطته الملوك إليها .

هـ — «ومن ثم فالنزعة الليبرالية توفق بين نقاء التصور وبين الحفاظ على حقوق الأفراد والأقليات المعارضة» .

لقد كان على السياسة أن تتعامل مع العالمين معاً ، العالم الوجودى والعالم المثالى . والمشكلة هي أن يوضع الاثنان معاً موضع الاعتبار ويعطى كل منهما قدرة . لقد شغل العرف التحررى الليبرالى بالواقع الوجودى للفرد ، بطريقة لم تحدث للعرف العيقوى ، فالمقدمة التى يستند إليها العرف الليبرالى هي أن أسمى القيم تكمن في الفرد من حيث هو كذلك ، ولا تفصل عنه . إن الفرد هو الذى تشكلت صورته عند الخالق لا الأمة ولا الدولة ولا المجتمع . والنفس ، وهى قبس من الألوهية ، وملئكة العقل — أياً كان ما يؤثره الإنسان لتسميتها — داخلة في كل فرد ولا يمكن تجريدها .

هذا العرف الليبرالى ينبثق من العرف اليهودى المسيحى كما تطور في النهاية متأثراً بصيغة الفكر اليونانى . إن الإله البدائى في التوراة قد أداّن الناس بالجملة ولكن الخلاص من هذا الهلاك الجماعى الذى حمله يسوع إلى جيل أشد تبصراً واستنارة كان خلاصاً فردياً ينهض به الفرد . فليس في العقيدة المسيحية ما يوحى بأن نفوس الجماعات ستخضع ليوم الحساب .. وحتى سقراط وأفلاطون فكراً في هذه الحدود . فإذا كانت الجماعة المثالية

التي رسمت خطوطها في الجمهورية تجعل الفرد غاضباً لدولة ذات سلطان ،
فما ذلك إلا لأن الدولة بدورها تخضع لحكومة الفلاسفة الذين يستطيعون
وعدم أن ينقذوه من الفساد الذي قد يقع في حماته ، ويمكنهم وخدم هدايته
إلى خلاصه الفردي . ولكن الخير القائم في الفرد لا يزال خيراً فطرياً .
وفي «فيدون» نجد سقراط هادئاً واضحاً في اعتقاده بأن الدولة ، وإن كانت
تستطيع أن تفعل ما تشاء بيده ، لا يمكنها أن تفسد نفسه التي هي الخير النهائي .

والرجال الذين يمثلون العرف اليقيني الماركسي مبتدئين بـ «روسو»
كانوا مصلحين يعنون برعاية الجنس البشري ، ومع ذلك فلم يكونوا نموذجاً
للإنسانيين ، فلم يتأثروا لما تعانيه الكائنات الإنسانية الفردية ، بل ولم يحسوا
بوجود تلك الكائنات . ويحكى عن أحد المصلحين البارزين من الجناح
اليسرى في زماننا أنه حين وجه انتباهه في أثناء زيارته لبلد متخلف إلى
جمهرة من الناس على شفا الهلاك جوعاً ، نظر إليهم لحظة نظرة شاردة ثم
استدار قائلاً «آه» ، إن المشكلة أضخم من هذا وحده ١١١ . ثم شرع في إيراد
إحصاءات عن نسبة السعر الحرارى لكل ١٠٠٠ نسمة .

وحين أهتم «روسو» بترية الجنس البشري لم يبال بترية أبنائه . وثمة
شخصية في إحدى مسرحيات «إدنا سانت فاسنت ميللاي Edna St. Vincent
Millay تقول «أنا أود الخير لبني البشر جميعاً ، أنا أحب الإنسانية ولكني
أكره الناس» .

فهمنا نموذج نفساني اشتد ساعده في عصورنا الحديثة . وفي العرف
الماركسي اللينيني تستنكر النزعة الإنسانية في العرف المسيحي استنكاراً
صريحاً على أنها «عاطفية برجوازية» . ويفسر هذا التناقض التام بين ألوان
العنف وضروب القسوة التي يعامل بها الشعب باسم سعادته ورفاهيته .

٦ — « إن التوتر بين النزعة الليبرالية عند اليسار، والنزعة الليبرالية عند

اليمن ظهر منذ بداية الثورة الديمقراطية » .

ومنذ القرن الثامن عشر حتى يومنا ، كان هناك ميل نحو مجتمع ليبرالى ، وكان التفكير الغالب بين الليبراليين هو أن يتجهوا ببطء ، ولكن بتثبيت نحو اليسار . فكل ألوان التراضى مع قاعدة الأغلبية ، وكل الضمانات التى تتخذ ضدها — مثل الاقتراع المحدود والانتخاب غير المباشر واتخاذ القرار بما هو أكثر من الأغلبية البسيطة ، واستقلال القضاء ، والتحديد الدستورى لسلطان الحكومات على الأفراد — كل هذه الضمانات بدأت تضعف وتهاوى . فقد كاد رأى العام الجماهيرى أن يندو عاملاً أشد هيمنة وتحكماً . ونظرية الحكومة النيابية التى تقدم بها « بيرك » Burke فى خطبته للناخبين فى ريستول وهى أن رجل الحكومة المنتخب ينبغى أن يمارس حكمه الخاص الذى لا يقيد به على الموضوعات التى تعرض له ، قد أدخلت السبيل للنظرية القائلة بأن رجل الحكومة المنتخب يجعل حكمه لاحقاً لرضا الناخبين .

إن الموقف الذى يكاد أن يكون يعقوبياً أو الموقف الليبرالى اليسارى ، له من البداية ميزة البساطة ، فى ميله إلى أن يجعل زعم الثورة بأن « الشعب » يشكل كياناً معنوياً يحسم القضية ، وفى تأييده لتصور نوعين يمكن دمجهما يسر ، وهما الأغلبية والأقلية ، وفى اجتذابه للشعب (المرشح الذى يمان ثقتة فى الشعب أقرب إلى الفوز فى الانتخابات من ذلك الذى يقر بأزدرائه للعامة) . ولما كانت سلطة الدولة قد انتقلت من أيدى أولئك الذين يحرصون بوعى على تكوين أقلية ، إلى أيدى أولئك الذين يحرصون على تكوين أغلبية ، فقد ضعف موقف المدافعين عن حماية الأقلية وحق المعارضة . وبينما نحن جميعاً أعضاء أقلية لا حصر لها ، فإننا مبالون إلى التوهين من

شأن مثل هذه العضوية ، ولم يكن واضحاً دائماً لأولئك الذين يستطيعون من بيننا أن يندمجوا في الأغلبية القوية المتزايدة ، السبب في أن ما هو خير خير أكافياً لتلك الأغلبية ينبغي أن يكون بنسبة كافية لكل فرد . ففكرة الصفوة فكرة نائية . ومن ثم فنحن نرى ما قد يكون دائرة طبيعية للديمقراطية الليبرالية ، من حقوق الأقلية إلى قاعدة الأغلبية ، تستحيل في النهاية إلى نزعة استبدادية دعوية تجسم التصور العقوبى لنوعين : « الشعب » و « أعداء الشعب » .

هذا الميل الطبيعي (الذى نجد صورته متمثلة في تاريخ أئتنا القديمة والجمهورية الرومانية) قد اشدت ساعده بفضل النتائج الإحصائية والاجتماعية للثورات العلمية والتكنولوجية التى حدثت منذ القرن الثامن عشر . فالصناعة التى تنتج على نطاق واسع ، وهى التى تستخدم العمال كجماعات لا كأفراد ، تتطلب من الموظفين اقتراباً من الآلة ، وهم أشبه بالآلات الحاسبة . وكثرة السكان كنتيجة لإطالة العلم للحياة البشرية ، وإقلاله من عدد الوفيات بين الأفراد ، قد كتلت الناس بعضهم على بعض ، وحفزت الإنتاج على النطاق الواسع لميسرات الحياة ، وبذلك قل التنوع في البيئات . وزوج الناس من الريف إلى المدن الجديدة الكبرى ، إلى جانب ازدهارهم ، قد جعلهم غاضعين لبيئة صناعية تقتصر إلى الاتساع والتنوع في الطبيعة . لقد وسع الراديو والتلفزيون توسيعاً ضخماً المجال الذى يمكن فيه لمؤتمر واحد أن يمارس تأثيره على أذهان الناس . وبازدياد اتساع المشروعات الخاصة والعامة ، وبتضاعف مشكلات الإدارة واشتداد تعقدها ، نت البيروقراطيات الكبرى وهى تعتمد في أدائها لوظيفتها على الاتساق في صفوفها . ومشكلة الحصول على رضى شامل كقاعدة لاتخاذ القرارات وللعمل في البيروقراطيات الحكومية وفي الفروع المختلفة

للحكومة وفي ملايين الناخبين — اقتضت استبعاد أصحاب الأذهان المتميزة وهم الذين يقفون لا محالة حجر عثرة في سبيل الحصول على الرضى في المستوى الوحيد الذى يمكن الوصول إليه ، وهو مستوى الذهن المشترك .

لقد ذكر ذلك أحد المستشارين الإداريين بصراحة مستحبة وهو الدكتور روبرت ماكورى Dr. R Mc Murray حيث قال : « إن الذكاء الذى يزيد عن الحد يعرقل تصريف الأمور اليومية ، لأنه يعوق الاتساق والقبول » (١٧) .

كل هذا يعضى بنا إلى القول إن الظروف المادية والاقتصادية للخلية لا تلبث أن تتجه إلى إنتاج الظروف الاجتماعية للخلية . وقد يمكن للمرء أن يتصور يوماً تبرر فيه أوقائع الإجراء الماركسى الذى يشتق الطبيعة البشرية من تعظيم المجتمع أكثر مما يشتقها بطريقة أخرى .

وفي مثل ملايسات كهذه تطور العلم والتكنولوجيا في الديمقراطية الغربية تطوره في الدول الشيوعية ، وهناك أجهزة جبارة لإنتاج العقل الجمعى ، فالإعلان الحديث يسنده الإنفاق عن سعة ويعززه علم النفس ، وقد ملك زمام مبدأ الفعل المنعكس الشرطى إلى الحد الذى يمكن الثقة بقدرته على أن يحدد اختيار الأغلبية في دائرة واسعة من الموضوعات . ويتعاون التربية مع العلاج النفسانى وعلم الاجتماع (وتكاد تتعامل أيضاً مع التلفزيون) أخذت على عاتقها إنتاج شبان حاصلين على درجاتهم العلمية متكيفين تكيفاً طيباً مع البيئة أكثر من عنايتها بإنتاج المثقفين الممتازين . فأولئك المتكيفون تكيفاً طيباً مع البيئة هم الذين يوافقون بيسر ، والذين يمكن أن يندمجوا مع الذهن الجماعى ، وقد وجهت كل هذه التطورات نحو إقامة قاعدة أغلبية لاتنازع ، بعد القضاء على الأقليات .

فقد نكون على خطأ إذن إذا نحن افترضنا أن الحل يعقوبي للبارز. السياسي الحديث كان قاصراً على الأقطار الشيوعية فله دائماً جاذبية قوية في الديمقراطية الغربية وبخاصة في المدن الكبرى التي تسيطر عليها ، حيث . لاسم «ماركس» من السحر ماله في الأقطار الشيوعية وفي البلاد التي تحررت حديثاً من الاستعمار ، هنالك صورة يعقوبية ماركسية لتصور النوعين تضم المستعمرين السابقين بأنهم «الشعب» وحكامهم السابقين بأنهم «أعداء الشعب» . إن للشعار الماركسي جاذبيته ، هنالك حيث لا تستطيع فلسفة «لوك» ، أو «بيرك» أن تناقشه .

كل هذه الاعتبارات ، وهي اعتبارات ليست في صف مستقبل النزعة الليبرالية ، قد تعطي أولئك الذين يعززون بقيمة الفرد أساساً للياس . وقد يكون لهذا اليأس ما يبرره ، ولكنني لا يمكنني أن أقبله . وبينما يزودنا التاريخ بشواهد مؤسفة على ما يمكن أن تجريه الدولة العنصرية من تحولات في الفرد فإن مثل هذه الشواهد كما زودنا التاريخ بها ، تحمل المثل المأثور عن برترام وولف Bertram Wolfe وهو « ما أن تفك القيود عن الناس حتى يميلوا العودة إلى الشكل الإنساني » .

(١٤)

١ - دون أن نحاول رسم خط بين الأسطورة والدين ، يمكننا أن نوجه النظر إلى ما يجري من تحول على آلهة وأبطال أي شعب في المجرى الطويل لتطوره . فقد تنقسم شخصية مع الزمن إلى عدة شخصيات ، أو تندمج شخصيتان في شخصية واحدة ، كما اندمج القديس نقولا في الأب كريستيان . وقد يتغير إله أو بطل تغيراً تاماً مع الوقت ، وقد يقترب حديثاً من اللوغوس . (أي الله) .

والتصور السائد اليوم عن إله بالغ القدرة ، والعلم ، ولا سبيل إلى معرفته ، هو نتاج تطور أساسى من تصور مختلف عنه أبعد اختلاف ، مثله فى الأصل « يهوه » فى التوراة ، وكما تظهر الفقرة فى سفر التكوين لم يكن يهوه بالغ العلم كما لم يكن معصوماً حين أراد أن يعرف ما كان يجرى على الأرض كان عليه أن يسير عليها بقدمين وأن ينظر إليها بعينين . وكان قادراً على أن يفعل وهو غاضب ماندم فيما بعد على أنه قد فعله .

وبمقتضى العرف الموغل فى القدم ، كان انقسام الجنس البشرى إلى أمم يقف كل منها فى وجه الآخر نتيجة لروح العداء التى ثارت فى يهوه بعد عصيان آدم ، ذلك لأن « الله أسف لأنه جعل على الأرض إنساناً ، وإذا أخرج الإنسان من الجنة ، لم يلبث أن وجد نفسه مخلوقاً مضيقاً ، ليس محروماً من رعاية يهوه الأبوية لحسب بل ومعرضاً لعدائه المر أيضاً . ولم يكن يتاح للإنسان أن يستمر فى البقاء لولا عطف استثنائى خصه به « نوح » . ولكن أبناء « نوح » كان عليهم أن يتولوا أمر أنفسهم وأن يشقوا بسواعدم طريقهم على الأرض . ففى هذه الملابس فعلوا أفضل مما تنبأ به « يهوه » : ولما كانت لهم جميعهم « لغة واحدة وكلمات قليلة » فقد كانوا قادرين على أن يعملوا معاً من أجل بناء حضارة مشتركة ، وقد راع هذا « يهوه » حين هبط فى النهاية ليرى ما كانوا ينهضون به ، فقال : « لتعلم أنهم شعب واحد ، وأن لهم لغة واحدة ، وهذا هو فقط مقدمة لما سينهضون به ولا شيء مما يتوون فعله بمستحيل عليهم . تعال ولنهبط إليهم ولندخل اللبس فى لغتهم . بحيث لن يتمكنوا من أن يفهم أحدهم حديث الآخر » . وعلى هذا فقد وزعهم يهوه على سطح البسيطة ، وتخلوا عن بناء المدينة .

فهنا فى الفصل الحادى عشر من سفر التكوين بداية العلاقات الدولية . فبالى تلك النقطة لم يكن هنالك يهود ولا مصريون ولا فلسطينيون ،

ولا فرنسيون ولا روس ولا صينيون ولا مسلمون ولا هندوس ، ولم يكن هنالك لغة الأورال الألطية ولا لغة آرية ، ولكن من تلك اللحظة وقع الكل في الفوضى والاضطراب واصطدمت الأغراض بعضها ببعض الآخر .

وإذا فهمنا « يهوه » ككائن له مطالبه ، وقد أحبطت هذه المطالب ، ففي وسعنا أن نشعر بتعاطف نحوه . إن فشل الإنسان هو فشل « يهوه » أيضاً . فقد خلق السماوات والأرض وخلق الكائنات الحية تبعاً لأنواعها ، وفي نهاية هذا كله خلق الإنسان في صورته على شاكلة . وخيب الإنسان ظنه ، وفي هذا لم يضع الإنسان وحده بل ضاعت أيضاً ملكة يهوه الوحيدة ، فهو إذ ساق عباده بعيداً ووزعهم في مختلف الأنحاء ، فقد حطم ما كان في يوم ما ملكته الخاصة . بيد أن حاجته إلى عباد له بدت واضحة خلال هذا التاريخ . هذا هو السبب في أن « نوح » قد أنقذ . فن الفصل الحادى عشر وما بعده نرى « يهوه » يحاول أن يقيم بين أمم البشرية المتناثرة أمة واحدة ستكون أمته هو ، وقد اختار إبراهيم أباً لمثل هذه الأمة ، واختار ابن إبراهيم الأكبر يعقوب ، ليكون مؤسس هذه الأمة .

ولاحدى مشكلات « يهوه » بعد التشرّد من « بابل » هى أنه للبرة الأولى كان عليه لأول مرة أن يقاتل الآلهة الخصوم الذين انتشروا في الأرض بعد أن فقدت وحدتها وتكاملها وحين أخلى شعب واحد الطريق لأمم كثيرة أخلى مذهب الإيمان ياله واحد الطريق لمذهب تعدد الآلهة .

ويظهر النص بوضوح أن الكتاب الأصليين لمعظم العهد القديم اعتبروا إله بنى إسرائيل هو الإله الوحيد بين عدد من آلهة القبائل المتنافسين . وفي الأصل العبرى كان ماثلاً في اسم علم ، بوجه عام « يهوه » أو « يوحنا » . وقد اتبع مترجمو الملك جيمس سابقة راسخة منذ زمن طويل بالاستعاضة

بكلمة اللورد أو أحياناً ، الله ، عن اسم العلم هذا ، وقد برر ناشرو النص الأصلي المراجع استمرارهم على هذا الفرض على أساس أن استخدام أى اسم علم لله الواحد الأحد ، كما لو كان ثمة آلهة آخرون لابد أن يتميز عنهم ، هو استخدام انقطع في اليهودية قبل عصر المسيحية وهو لا يتلاءم بالمرة مع الإيمان الكلى للكنيسة المسيحية (١٨) .

ولم يكن دين أقدم اليهود دين توحيد لإله واحد Monotheistic بل توحيداً لإله من بين عدة آلهة monolatrous فقد اعتقدوا في وجود آلهة عديدين ولكنهم عبدوا واحداً منها ، إلههم القوي «يهوه» . (١٩) ونزعة توحيد إله من بين عدة آلهة عند قدامى اليهود أدخلت السبيل تدريجاً لنزعة التوحيد خلال تطورهم مع أن ثمة آثاراً متخلفة لازالت باقية إلى اليوم فيما تبقى من الاعتقاد بأن الله الواحد الأحد هو أيضاً إله قوى بمعنى أن أمة اليهود هي أداته المختارة .

لقد كان شغل يهوه الشاغل بعد التثنت من بابل هو منافسة الآلهة الخصوم ، الذين سدوا عليه منافذ الحرب وهددوا سلطانه . وقد واصل القتال لحفظ سلطته ، بينما وجد أبناء إسرائيل الفرصة سانحة للإفلات من فظاعة حكمه بالتماهم حماية خصومه . (٢٠)

فبعد أن قسم العالم إلى أمم يواجه بعضها البعض كما جاء في الفصل الحادى عشر من سفر التكوين أصبح يهوه نفسه قومياً خالصاً ، فشعبه موضع رعايته ومسئوليته الأخلاقية وعدالته ، أو ما يمكن أن يطلق عليه اهتمامه الإنسانى . وهو لا يعنيه أمر أهل الأمم الأخرى ، شعب الآلهة الخصوم من حيث هم أيضاً إنسانيون يجرى عليهم الشقاء والحزن والحب بين بعضهم والبعض الآخر ، والتعلق بأوطانهم ، ومن حقهم المطالبة

بالعدالة والرحمة. ولا ينبغي أن يكون ضيقنا بأخطاء « يهوه » أشد من ضيقنا بعثرات « زيوس » فهو مثل « زيوس » في افتقاره إلى العلم بكل شيء .
والقدرة على كل شيء التي يقرنها اليهود والنصارى اليوم بالله الواحد الأحد .

٢ - حيث كان لتصور الشخص المعنوي نتائج تتطوى على شقاء إنسانى لا يميز ، كان هنالك دائماً أفراد مثل « إبراهيم » تخارم شكوك مباغتة عنه .
ومع أن مثل هذا الفرد قد يتقبل الحكم القائل بأن « سدوم » قد أذنبت ، ما دام هذا الحكم تتبعه القضية القائلة بأن « سيدوم » قد هلك ، فإن تصور الشخص المعنوي ينهار في ذهنه مفسطاً الطريق لصورة أشد حيوية عن أفراد من لحم ودم ، شبيهاً وشباناً ، أمهات وأبناءهن ، صديان وبنات يلعبون في الطرقات ، أطفالاً نياماً أو أطفالاً يتعالى صياحهم . هؤلاء هم الذين يحسون بالعذاب . إن سيدوم تجريد ، وهى من حيث هى كذلك لا يمكن أن تعذب على هذا النحو . وحين بدأ العذاب أدرك « إبراهيم » فجأة من الذى سيبيه بالفعل . ثم عن صواب أو عن خطأ أخذ على عاتقه مهمة الكلام .

والضيق الذى استشعره « إبراهيم » قد وجد طريقه إلى التعبير مراراً وتكراراً عبر العصور . فحين ارتكب الملك داود الخطيئة ضد « يهوه » بحصر بنى اسرائيل ، سلب يهوه الوباء فهلك سبعة آلاف رجل من بنى اسرائيل . وبعث يهوه ملاك الموت إلى بيت المقدس ليدمره ... ورفع داود عينيه فرأى ملاك يهوه واقفاً بين الأرض والسماء شاهراً يده سيفه على بيت المقدس . ثم قال « داود » لـ « يهوه » : « ألم أكن أنا الذى أمرت بحصر الناس ؟ فأنا الذى ارتكبت الخطيئة وانحرفت بشدة نحو الشر . ولكن هذه الأغنام ماذا فعلت ؟ لأخضع يدك ، إنى لا تبهل إليك ، أيها اليهوه إلهى ، كن

ضدى وضد بيت أبى ولكن لاتدع النازلة تنزل بعبادك .

إن أطول وأعق سجال عن تصور الخطيئة الجماعية نجم عن نظرية الخطيئة الأصلية فى اللاهوت المسيحى ، وهى نظرية تضع البشرية كلها فى دور سدوم ، وتبعاً لها لجميع الناس يحملون وزر عصيان آدم . وهذه الخطيئة وهى جائزة على رؤوس الجميع ، تبلغ من الخطورة حداً يستحق معه الجميع العقاب بالاحتراق فى نار جهنم إلى الأبد . (٢١) وحتى الطفل الوليد حديثاً ، والذي يموت لحظة مولده ، يستحق هذا التعذيب الأبدى . (٢٢)

وإذا أسسنا تفكيرنا على مقدمة إبراهيم لوجدنا أننا من ثم نتساءل كيف يؤخذ شخص على أنه مسئول عن أى فعل ارتكب خارج سلطان إرادته . وقد أثار بلاجيوس Plagius هذا السؤال منذ القرن الخامس ، وقد دحسه أوغسطين فى كتابه :

De peccatorum meritito et remissione et de baptismo parrulorum
ثم وجه بعد ذلك الانتباه إلى الحكم الوارد فى كتاب أوغسطين «الدين الحق»
De vera religione القائل بأن «الخطيئة هى شر إرادة إلى حد أنه حينما لاتكون هنالك إرادة لاتكون هنالك خطيئة» . وكانت استجابة أوغسطين فى رسالته Retractionum التى كتبها قرابة نهاية حياته يقول فى جزء منها : « وحتى ما يسمى خطيئة أصلية عند الأطفال ، وإن كانوا لم ينعموا بعد بممارسة الإرادة الحرة ، تسمى خطيئة إرادية دون مالبس ، مادامت تعقب الإرادة الشريرة لأول إنسان وهى بطريقة ما وراثية » .

وينطوى هذا على أن الخطيئة كانت عملاً صادرًا عن الإرادة الحرة اقترفه كيان يؤلفه كل من آدم والطفل على حد سواء . فهى ليست بتحرى الدقة فى القول بعصيان آدم أو الطفل . وإنما هى عصيان الإنسان ، فإذا كان لابد من سجنى لجرمة قد ارتكبتها ، أليس من التناقض أن أدافع عن نفسى ، أن أقول

إنه مادامت يدى اليمنى هى التى قامت بالعمل ، فلا ينبغي أخذ اليسرى
بحريرتها ؟ وإذا كانت البشرية شخصاً واحداً ، أليس من التناقض بالمثل أن
تجرى تميزات أخلاقية بين الأجزاء التى تتألف منها ؟

بذكر لنا جيرى بنتام « أن الطبيعة جعلت الجنس البشرى تحت حكم
سيدى الألم واللذة ، (٢٣) ولكن إذا سئلنا أين نحس على الدقة بالألم واللذة ،
فينبغى علينا أن نجيب بأن كل شخص ماضى يحس بهما إحساساً منفصلاً .
ولن يمكن أن تكون هنالك إحساسات باللذة والألم تحسها البشرية
ولا يحسها الأفراد الذين يقولونها .

ومن جهة أخرى فأننا كشخص ماضى ، إسم جمع ، شأنى شأن الدولة .
فبدنى مؤلف من خلايا ينتظمها نظام واحد . ولكن إذا شكنتى إبرة فأن الذى
يحس الألم ؟ وهل الخلايا التى تحتك احتكاكاً مباشراً بالإبرة شعور مستقل
بالألم فها ؟ ليس هنالك مايرر الظن بهذا . فالشعور بالألم ينتسب بالأحرى
إلى الكيان الذى أسميه «أنا» ، وشعورى يمكن أن أليس مماثل للشعور بحلى بالألم .

وأستخلص من هذا (١) أن الجنس البشرى ، وأنا خليفة واحدة من
خلاياه ، لا يحس اللذة أو الألم (٢) أن الخلايا التى أتألف منها لا تحس اللذة
أو الألم . فهذه الإحساسات يمارسها فقط شخص ماضى أو فردى لا كل
أشمل يمثل هو جزءاً من أجزائه ، وكذلك لا يمارسها أى جزء من أجزائه
المكونة له . فادعى هو ما يميز الأشخاص الأفراد عن كل شيء آخر ويجعل
مستجيلاً إنكار وجودهم — مثلاً أنكر « بيل » الوجود الحقيقى للجماعات .

فهناك من ثم حد فلسفى ترد إليه مكانة الفرد . وربما كان « بيل » . على
صواب أو على خطأ فى إنكار الوجود الحقيقى للجماعات . ولكن من الواضح
أنه مخطئ . فى إنكار الوجود المنفصل للأشخاص الأفراد ، بمعادتهم بخلايا
الجسم الحيوانى .

إن الحد الفلسفي الذي يمكن أن ترد إليه مكانة الفرد يشكل بالمثل حداً يمكن أن ترتفع إليه مكانة الشخص المعنوي المؤلف من أفراد . فتكامل الكل محدود باستقلال أجزائه .

(١٥)

١ - وقد أوضح ويلسون أكثر من مرة، أنه لا يمكن أن تقوم السلم قائمة مع الإمبراطور وحكومته .

ففي رسالة للبابا في ٢٧ أغسطس سنة ١٩١٧ ، بعد أن قال : « إن هدف هذه الحرب هو تخليص الشعوب الحرة للعالم من التهديد ومن القوة الراهنة للجهاز عسكري ضخم تديره حكومة غير مسئولة ، كتب ما يلي : « هذه القوة ليست هي الشعب الألماني ، وإنما هي الحاكم الجائر لهذا الشعب ، ونحن لا نعتدنا كيف وقع هذا الشعب العظيم تحت سيطرته ، أو خضع بحماس مؤقت لسلطان أغراضه ، وإنما نعتدنا أن ثبت له أن تاريخ سائر العالم ليس رهن إشارته .

و بمنطق صريح واتساق عقلي لفكر واعي يندر أن نجد له مثيلاً في السياسة الدولية ، ألح الرئيس ويلسون عمداً على الشروط التي لابد منها لقيام السلام كما تصوره في ذهنه . فعندما كان حكام ألمانيا ومواطنوها بالمثل ، مستعدين لإنهاء الحرب في أكتوبر ١٩١٨ رد ويلسون ، بمذكرة قال فيها : « . . . يجد الرئيس من واجبه أن يقول ، دون محاولة تلطيف ما قد يبدو قارصاً من كلم ، أن أمم العالم لا تتق ولا يمكنها أن تتق في كلفة أولئك الذين فرضوا إل الآن سيطرتهم على السياسة الألمانية . وأن يبين مرة أخرى أن حكومة الولايات المتحدة الأمريكية في إصرارها للسلم وفي محاولتها القضاء على أضرار هذه الحرب ومظالمها ، لا يمكنها أن تتعامل مع أحد ألهم إلا الممثلين الحقيقيين للشعب الألماني الذين يؤيدهم سند دستوري صحيح كحكام حقيقيين

لألمانيا . وإذا كان لابد لها من أن تتعامل مع القادة العسكريين والارستقراطيين الملكيين في ألمانيا الآن ، أو إذا كان عليها أن تتعامل معهم بعد ذلك بمقتضى الالتزامات الدولية للإمبراطورية الألمانية ، فلا بد لنا أن نطالب لا بمفاوضات السلام بل للتسليم .

وليس الخط في العادة حليف الخطط التي تضعها الحكومات مهما بلغت من دقة وضبط ، فقد جرت الأمور على ما تهوى القلوب . إن محاولة النظام الإمبراطوري أن يتحول بذاته إلى حكومة برلمانية من أجل الاستجابة لشروط ويلسون ، قد دهمتها ثورة شعبية طوحت بهذا النظام بتماه ، ودفعت بالعامل إلى المنفى ، وأقامت حكومة نيابية للجمهورية «فايمار» الجديدة . وبقية لم يعد هناك عدو ، بمقتضى تشخيص ويلسون للعدو ، وبقي بعد هذا احتضان الشعب الألماني المحرر .

ونوصح استدلال «ويلسون» ، لما كان هنالك سبب لتحميل نظام فايمار أخطاء الإمبراطور أكثر من تحمل لويس الثامن عشر لأخطاء نابليون . وفي وسع الألمان والفرنسيين والإنجليز والأمريكيين ثمتد أن يمسوا حول مائدة المؤتمر كأصدقاء متساوين ليس بين بعضهم والبعض الآخر نزاع . ثم يمكن بعد هذا أن يرم السلم على أساس الشروط التي اشترطها ويلسون حين قال : « إن السلم بين المتكافئين هو وحده الذي يمكن أن يبق » .

لقد كان ذهن «ويلسون» ذهناً مركباً ، فقد كان صاحب نظرية سياسية ، كما كان زعيماً سياسياً . وباختياره الخط الذي اتبعه فيما اقتبسناه من أقواله لم يكن ينبى عن فطنته — فيما يبدو لنا — الفوائد الإستراتيجية التي يمكن أن تأتي إذا أمكن إقامة وتدوين الشعب الألماني والحكومة الألمانية . ولكن هذا لا يفضى مع ذلك إلى الشك في إخلاصه أو في علاقه الخط الذي

اتخذهُ بإمكان إبرام السلام بمجرد كسب الحرب .

وينبغي أن نوجه الانتباه إلى أنه لا «إبراهيم» ولا «داود» ولا «ويلسون» يمكنه أن يمضى بمنطق «بيلي» إلى أقصى مداه . فلقد وجد «إبراهيم» من الحكمة ألا يقترح الصفح عن «سدوم» من أجل أقل من عشرة أفراد صالحين ، ويبدو أنه لم يكن هنالك أى تفكير فى القضاء على الخاطئين فى «سدوم» وحدهم (ربما لأن قانون التدمير فى ذلك الزمن كانت فى مستوى يثير من الصعوبات التكتيكية ما لا يمكن التغلب عليه) . فكون «يهوه» طلب من «داود» ألا يعاقب أهل بيت المقدس لخطيته هو وحده الذى اقترحها ، لا يوحى بأن العقاب ينزل عليه فقط ، ولكن ينزل فقط عليه وعلى بيت أبيه . و «ويلسون» فى الفقرات التى استشهدنا بها استعمل بياناً بليغاً تمثل فيه الشعب الألمانى تمثلاً ضمنيّاً على أنه شخص معنوى قادر على أن يريد وألا يريد أشياء معينة .

٢ — « فلم يعقد سلم مع المعتندين الشرعيين الشعب الألمانى سنة ١٩١٩ — إذا كان تعريف السلم هو اتفاق خالص لحفظ العلاقات الودية على أساس من المساواة » .

وفى كتاب بعنوان : « نهاية الحرب ومعاهدات السلام » صدر فى لندن سنة ١٩١٦ (عامين قبل نهاية الحرب ، وثلاثة أعوام قبل إبرام اتفاقية فرساي) كتب «كولمان إيفلبسون» Coleman Phillipson ، معرّفاً معاهدة السلام تعريفاً فنياً فى حدود قصية : « إذا أمليت الشروط على المحارب المنهزم انهزاماً تاماً ، بالاختيار المطلق للمتصر ، فإن ما ينجم عن ذلك لا يمكن أن يشار إليه ، إذا تحررنا الدقة فى القول ، على أنه معاهدة : أنه إملاء لمطالب من طرف واحد . إن كل معاهدة للسلم بالمعنى الخالص يجب أن يكون لها طابع مزدوج ، فيجب أن تتضمن إذعاناً متبادلاً وإن لم يكن

متكافئاً . وحتى في أقدم العصور حين كان هنالك إقرار بالمنتصر ، وحين كان في بعض الأحوال أشد عتواً من المنتزم ، نجد مثل هذه القيود يلتزم بها المحارب المنتصر ، بحيث يلتقي في منتصف الطريق مع الدولة المهزومة . إن غاية معاهدة السلم ليست هي وقف الحرب لحسب ، بل منع تجديدها أيضاً . وهذه الغاية الأخيرة تتم بواسطة مساومة تحسم مطالب كل جانب وادعاءاته .

ويمضي «فيليبسون» بعد ذلك ليستشهد بحجة القرن الثامن عشر «قاتل» Vattel على النحو الآتي : «... مادام من الشنيع استمرار الحرب أو المضى بها حتى قضى إلى أقصى دمار لأحد الجانبين ، وما دام لا بد لنا — وإن تكن القضية التي ترتبط بها قضية عادلة — أن نيمم أفكارنا على المدى الطويل نحو حفظ السلام ، كما ينبغي أن نوجه مقاييسنا للإبقاء على هذه الغاية التي فيها بلسم للداء ، فليس ثمة وسيلة أخرى تبقى ألهم إلا الوصول إلى تراض تحترم عنده جميع مطالب ومآسى الجانبين معاً ، ويضع حداً لكل المنازعات باتفاق تتوفر فيه العدالة والإنصاف بقدر ما تنبع ذلك الملاحظات . وفي مثل هذه الاتفاقيات ليس ثمة قرار يعلن في صف قضية الحرب أو في صف تلك الخصومات التي تنشأ منها تصرفات العدوان المختلفة ، كما لا يوصم أى من الجانبين بأنه ظالم...» (٢٤)

(١٦)

وإذ كان المنتصرون في ١٨١٤ و ١٨١٥ ، يعيشون في عصر من الانتقال السريع ، فإن لهم العذر كل العذر ليضطربوا في أفكارهم عن الملامة . فلم يكن الأمر قاصراً على أن في العالم الذي نشأوا فيه ، كان على «أبناء الشعب» أن يكونوا سلبيين سياسياً وصاغرين . فتصورات الدول المذبذبة ، والدول التي ينبغي أن تحاكم وتعاقب لم تكن تنمى بالفعل إلى مثل هذا العالم . فلا أهمية لكون فرنسا تحت حكم لويس الرابع عشر قد منيت

بالحزيمة الساحقة ، فالمتصرون لم يكادوا يذكرون سواء في عقاب فرنسا أو في عقاب لويس شخصياً ، بقطع رأسه أو إسقاطه . وكان من الممكن أن يذكروا أيضاً في إعادة التوازن الأوروبي الذي تؤدي فيه فرنسا دورها ، وكان من الممكن للويس أن يتوقع البقاء على العرش كما تم شرعي لفرنسا بالحق الإلهي ، سواء أكان محتالاً أم لم يكن .

وكانت حالة نابليون أقل وضوحاً . فقد كان في الجوهر منتصباً في صفوف طبقة النبلاء الأوروبيين ، ولكن الإمبراطور الإسكندر إمبراطور جميع الروس قد عانقه في د تلستيت ، سنة ١٨٠٧ ، ووجه إمبراطور هابسبورج ، فرنسيس الأول ، ابنته ماري لوز لتصبح إمبراطورة . وقد أعاد نابليون النظام والضبط إلى فرنسا بعد فوضى الثورة ، وكان ذلك إنجازاً يستحق الإكبار في أعين المنتصرين . لقد كانت هناك ، إذن ، فكرة مجادة ، لتركه على عرش فرنسا .

ولكن دعواه لم تكن لتقف في حدود المشروعية في وجه دعوى عميد بيت البوربون ، الذي أعيد بناء على توسط د تاليران ، من منفاه في إنجلترا واعتلى عرش فرنسا ، بلقب الملك لويس الثامن عشر بفضل الله . وقد عادت فرنسا تحت حكم البوربون المشروع على الربح والسعة إلى أسرة الأمم . أما صهر الإمبراطور الهابسبورجي الذي نفي عن العرش الذي اغتصبه ، فقد منح جزيرة إلبا ، ملكة له يمكنه أن يواصل فيها التمتع برتبة ملك أوروبي .

ويعتبر هذا بتطبيق موازين القرن العشرين معاملة رقيقة لفرنسا ونابليون معاً . ومع ذلك ، لحين كشف نابليون مرة أخرى عن خلقه كخامن منتصب معتد ، بالعودة إلى فرنسا وانتزاع العرش من الملك لويس الثامن عشر ، وحين عاد إلى تعبئة الشعب الفرنسي لغزو أوروبا ، وحين منى بالحزيمة مرة أخرى في المعركة ، عامله المنتصرون إذ ذاك بركة أقل .

فقد أخذوه أسيراً إلى جزيرة سانت هيلانة في جنوب الأطلنطي ، حيث أصبح سجيناً عزيز الجانب ، ولكنه لم يعد ملكاً .

لقد انصرف النظر في معاهدة السلم بباريس سنة ١٨١٤ عن بعض المطالب الثقيلة التي كان من الممكن أن تجبر فرنسا على الإذعان لها ، والآن وقد عادت فرنسا تحت رعاية حكومة ملوكها ، فهي تؤكد الأمن والاستقرار لأوروبا . وبعد عودة نابليون من إلبا ، أعلن الحلفاء أنهم كانوا لا يقاتلون فرنسا بل الإمبراطور ، فالسلم يمكن إذن أن يصاب بتنازله عن العرش . وقد وقعوا أيضاً ياناً ، التزموا فيه بمساعدة لويس الثامن عشر بكل قوتهم ، (٢٥)

و اتفاقية السلم الثانية بباريس التي أبرمت بعد عودة نابليون المؤقتة من إلبا ، قد قلبت الاتفاقية الأولى رأساً على عقب ، واحتوت بعض ألوان القسوة التي لم تكن في الاتفاقية الأولى . ولكنها مع ذلك لم تبدل في الحقيقة وهي أن فرنسا بعد عودة حكم البوربون ، سرعان ما استردت مكانها المشرف بين القوى العظيمة التي تملك زمام مصائر أوروبا وتجعل نفسها مسئولة عن حفظ السلام فيها .

(١٧)

١ - ولأن جميع المنتصرين كآبناء لأجيال ما بعد الثورة ، نسبوا أعمال الدولة من إلى إرادة الشعب (في حالة الحلفاء الغربيين) أو (في حالة الاتحاد السوفيتي) إلى إرادة أعداء الشعب .

إن التصريحات المأخوذة عن الرئيس روزفلت ، تمثل التصور الديمقراطي الليبرالي للشعب باعتباره مجموع سكان الدولة . ولكن التصور البعقوبي يفصل الأنواع على أساس الطبقة أكثر مما يفصل بينها على الخطوط القومية . ومن حقنا أن نندش من حكام الاتحاد السوفيتي إذا توعدوا الشعب ، أكثر من توعدهم لأعداء الشعب ، في أي مكان .

والواقع أن المرء ليجد أن « ستالين » لم يقم بالمرّة بالنظر العدو على أنه كيان واحد ، كما فعل الأمر يكون والإنجليز أعضاء التحالف ضد المحور . فهو لم يتوعد « شعب » ألمانيا أو إيطاليا ، أو « الأمة » الألمانية أو الإيطالية ، أو « ألمانيا » أو « إيطاليا » . والفقرة التالية تبين كيف أن العدو كان متوحداً في عينيه ، وتوحى باختلاف الروس عن الديمقراطية الغربية في تفسير اتفاقيات ما بعد الحرب ، اختلافاً نابهاً من الاختلاف في فهم هوية الأعداء زمن الحرب . وهو إذ يوجه « خطابه » لسوفييت موسكو في نوفمبر سنة ١٩٤٢ يقول : « في حديث مع الجنرال التركي « أركيلت » نشر في صحيفة « جمهورية » Gumhuriyet التركية قال هتلر — ذلك الوحش الأدنى — « سندمر روسيا » بحيث لن يكون في استطاعها أبداً أن تهض من جديد . وقد يظهر هذا واضحاً وإن يكن سخيفاً . فليس هدفاً أن ندمر ألمانيا ، ذلك لأنه من المستحيل تدميرها ، كما أن من المستحيل تدمير روسيا . ولكن الدولة الهتلرية يمكن تدميرها وينبغي القضاء عليها . ومهمتنا الأولى هي في الواقع أن ندمر الدولة الهتلرية وملهميها .

« وفي نفس الحديث مع ذات الجنرال ، مضى هذا الهتلر آكل لحوم البشر يقول : « سنواصل الحرب إلى أن تنقطع روسيا عن أن تكون لها قوة عسكرية منظمة ، وقد يظهر هذا واضحاً أيضاً وإن كان ينم عن أمية وجبل . فليس هدفاً أن ندمر كل قوة عسكرية منظمة لألمانيا ، فكل إنسان مثقف سيفهم أن هذا ليس مستحيلاً فقط بالنسبة لألمانيا استحالة بالنسبة لروسيا ، بل وأيضاً ، أمر لا يجنبه المنتصر من وجهة نظره . ولكن جيش هتلر يمكن تدميره وينبغي القضاء عليه . ومهمتنا الثانية هي في الواقع أن ندمر جيش هتلر وقواده » .

في هذه النظرة اليقينية كل ما كان مطلوباً لإقامة السلم هو تطهير بلاد

المحور والبلاد الأخرى في شرق أوروبا المرتبطة بها من « أعداء الشعب » .
فما يكاد هذا يتم ، وما تكاد سلطة الدولة في هذه البلاد توضع في « أيدي
الشعب » ، حتى يستتب السلام .

٢- « ففي الحرب العالمية الثانية أدار الحلفاء عملياتهم العسكرية وخططوا
أوضاع ما بعد الحرب على أساس المقدمة التالية : وهي أن العالم كان مقسماً
بين « الشعوب المحبة للسلام » ، و « الشعوب المعتدية » . وكلنا قد اعتدنا منذ
السبي الباكر أن نقسم الجنس البشري إلى مقولتين طبيعيتين تقفان وجهاً
لوجه . وقد قمصنا إحداهما وهي إنسانية محبوبة ، بينما جملنا الأخرى
موضوع جزعنا وكرهنا . وباهية الحياة تتجلى في تفكيرنا صراعاً بين
الإثنين . وقد تمثل ذلك في حكاياتنا للأطفال وفي أدبنا الدرامي عامة . فلماذا
الأدب في معظم الأحيان مغزاه عند القارئ بقدر ما يكون في مستطاعه أن
يجعله يتقصص أبطاله ، ويحس إحساسات الهلع والاستنكار التي يثيرها
فيه الأشرار .

هذا التصور نوعين ، نحن ، و « هم » ، يدخل عامة نطاق التاريخ ، في
ذلك السجل الطويل للارتباط والصراع بين الأشخاص المعنية . فالسبي
الأمريكي وهو يتعلم الثورة الأمريكية في المدرسة ، يفكر فيها كصراع بين
الأخيار والأشرار . وإذا قرأ قصص الإنجيل لا يجد غضاضة فيما يلقاه
الكنعانيون على أيدي « جوشوا » ، ومضيفه ، إذ أنهم بعيدون عن أن يكونوا
من نوعه . فهم يمثلون في خياله نوعاً جامعاً شريراً . ولنفس السبب
لا يستشعر الهلع لدمار « سدوم » .

هذا التصور نوعين ينحون نحو الميمنة على العلامات الدولية في كل
عصر . ومن ثم يتقاتل اليونان والبربر فإننا - كما قال سقراط -
« سنصفهم كأعداء طبيعيين يشن بعضهم الحرب على البعض الآخر » ، ونخلع

على هذا النوع من العداء اسم الحرب - ولكن إذا كان هذا الوضع بين يونان ويونان ، فإننا نقول إنهم أعداء طيبين ، ولكن في هذا الأمر المفترض يكون اليونان في حالة سقيمة من الصراع المدني ، ونجعل لهذا النوع من العداء اسم الفتنة . » (٢٦) وكثير منا يطبق نفس التمييز بصفة جوهرية على حالات الشقاق بين الحكومات الشيوعية ، مثل المنازعات العادة التي حدثت بين السوفييت والحكومات الصينية ، ونقول إنها « منازعات عائلية » أكثر منها منازعات بين أعداء طيبين . وهذا هو السبب في أننا ندمجها في نوع واحد يواجه نوعاً آخر هو نوعنا .

وفي حدود النوعين نظرت النصرانية إلى الإسلام ونظر الإسلام إلى النصرانية في وقت ما . وفي هذه الحدود نظر الشيوعيون إلى « الاستعماريين الرأسماليين » ونظرت الأمم على جانبي الأطلنطي إلى الشيوعيين .

هذا التمييز الذي لم تفكر فيه عامة كما يوجد في أذهاننا ، مؤسس على اختلافات نزع أنها متأصلة في النوعين على التوالي ، فأصل السم الزعاف في الأفعى . وذلك هو السبب في أنه يبدو سليماً أن يقتل كل أهل « سدوم » دون أن يكون هناك تساؤل عن أى منهم له ضلع في الأفعال الآثمة . وذلك هو السبب في أن « هتلر » وجد نفسه على حق في ممارسة إغناء اليهود ، وذلك هو السبب في أن الديمقراطيات الغربية لم تحس إلا ندماً ضئيلاً عند إلقاء القنابل الذرية على اليابانيين .

واليهودية والمسيحية معاً تدعوان إلى أنه ينبغي للإنسان أن يعتز بنوعه وفي حالة اليهود القدماي نوع الإنسان يعني أمته . والأمر السادس الذي حمل إلى موسى في سيناء « لا تقتل » لا يطبق خارج تلك الأمة . وكما أنه لم يكن يعني الانقضاء على حشرة أو لعن بعوضة ، فكذلك لم يمنع أبناء « يهوه » من أن يقتلوا أبناء « تشيموش » Chemosh غريمه . وفي حالة اليهود

والنصارى المتأخرين ، نجد أن النوع الذى يفتى إليه الفرد له معنى أوسع بوجه عام ولكن ذلك المعنى كان لا يزال أقل من أن يكون معنى كلياً . فقد نعى مثلاً الكفار أو أولئك الذين يتصورون على أنهم أبناء الشيطان . ولكن حتى إذا جعلنا الاسم يرادف « كل الجنس البشرى » ، لكان لا يزال علينا أن نواجه مسألة كيف نعرف كل الجنس البشرى .

واليوم نجد أن الإنسان من الناحية العلمية يشكل نوعاً : هو النوع Sapiens من الجنس «إنسان» Homo وتبسط مشكلتنا فى الحقيقة التالية وهى أنه فى حدود هاتين المقولتين جميع أنواع الإنسان Homo الأخرى مثل « الإنسان السولينسيز » ، H Soltoensis قد انقرضت . وإذا كان الإنسان «السولينسيز» لا يزال يدب على الأرض ، لا تثير بالتاكيد مسألة ما إذا كان إنساناً أخاً لنا أخاً «للساينز» ، ما إذا كان منطقياً فى أخوة الإنسان فى كنف أبوة الله .

والحق أن الناس الذين يعيشون اليوم ، يمثلون كلهم نوعاً واحداً باقياً . ومن ثم فالتعريف العلمى أو اللاهوتى للإنسان لا يثير أى مشكلة عملية . فلا أحد يخاطر بالقول بأن «هوتنتوت» ، Hottentot بقدر ما يختلف فى السحنة عن الأوروبي (الذى يتفق الكل على أنه إنسان) ليس إنساناً . ولكن ربما كان هنالك أكثر من نوع حين كان المسيح يدعو دعوته ، وحتى فى الذكرى الحية اليوم .

لقد كان أشد الناس بدائية فى العصور الحديثة هم التسمانيون ، ولا زال هنالك أشخاص تجرى فى عروقهم دماء غالبة منهم يعيشون فى هذا القرن . (٢٧) وبعض علماء الإنسان يذهبون إلى حد اعتبارهم منتسبين إلى نوع مختلف عن نوعنا هو الإنسان التسمانى Homo Tasmanianus . والمسيحيون الأوروبيون الذين استوطنوا إستراليا والذين عبروا المياه

الضيقة إلى جزيرة تسانيا ، واكتشفوا هناك التسمانيين ، لم يكونوا علماء ولا رجال لاهوت . فيبدو أنهم والتسمانيون لم ينظر بعضهم إلى البعض الآخر بطريقة غريزية على أنهم إخوانهم في البشرية . لقد كان التسمانيون نماذج بدائية للإنسانية (إذا كان ذلك هو التعبير الصحيح عنهم) يمثلون في مستوى التطور سكان أكواخ ما قبل التاريخ وربما نوع ، إنسان الكرو ماجزون ، . وربما كان من الشاق على المسيحيين أن يقيموا اتصالاً وإحساساً متبادلاً بالجماعة معهم باعتبارهم حيوانات مفترسة — أومع أية حيوانات مفترسة أخرى . وما حدث بالفعل هو أن التسمانيين أشعلوا النار في مخازن المسيحيين ، وخرج المسيحيون لمقابلة التسمانيين .

لقد كان هؤلاء المسيحيون أفضاظ القلوب ، ولكننا لسنا بحاجة إلى الظن بأنهم مجردون تماماً من التقوى المسيحية . قرب الدار الذي يقتنص التسمانيون في وقت فراغه ليعد الأرض للاستيطان ، قد يذهب إلى الكنيسة ويقيم الصلاة بانتظام . وقد يرعى زوجته وأبنائه . وقد يمد يد العون إلى جاره في محنته ؛ وقد يجب أقرانه من الناس . ولكنه لا يعتبر التسمانيين إخوانه في البشرية .

وإذا ألمنا بجميع الأفراد الذين عاشوا ، بما في ذلك أولئك الذين عاشوا ، وسطاً بين الناس المحدثين وبين أشد العصور بدائية للحياة الموعلة في القدم فليس هنالك عالم حياة يمكن أن يحدد حدوداً « الجنس البشري » ، ألهم إلا بطريقة تعسفية كآمر من الأمور التي تقتضيها اللغة . ولقد تعددت فروع الحياة العضوية في تطورها باستمرار لا بخطوات متعاقبة ، كما تنطوي على ذلك مقولاتنا الإسمية عن الجنس والأنواع (٢٨) . ويضع هذا مشكلة ما إذا كان المرء يفكر في الإنسان كنوع متميز بالنفس . هل للإنسان « السولنيسيز » نفس ؟ فإذا كان له ، فهل لأنواع جنس

«الاستراوليبيتيكوس» ، Australopithecus نفوس ؟ يمكن للمرء أن يخاطر بالقول بأن أسلافه الأناسي المحدثين كانت لهم نفوس في لحظة معينة من تطورهم أو أن ثمة عنصراً للنفس كان متضمناً في الحياة منذ البدء .

والسؤال هو ما إذا كان هنالك أكثر من جنس بشري واحد . من الواضح أن مجموعة الإنسان ، الماييز ، قد تفرعت في تطورها وتعددت فروعها . وزى النتائج في أطراف الفروع التي توجد اليوم . فأطراف الفروع التي تمثلها الأجناس المتنوعة تختلف في الخصائص البدنية ، ومن ثم يجب أن نفترض أنها تختلف بالمثل في الخصائص النفسانية (وبخاصة لو قبلنا وجهة النظر العملية الحديثة التي لا تقيم أى حد فاصل قاطع بين البدني والنفسى) . ومن الجائز أنه مادام فرع واحد أقصر قامة من فرع آخر ، أو فرع واحد أشد حيوية من فرع آخر ، فكذلك فرع واحد قد يكون أشد عدواناً من فرع آخر : وإن كانت تعبيراتنا هنا مفتقرة إلى الدقة العلمية . فإن تصور الأمم « المحبة للسلام » و « الأمم المعتدية » ، قد يمثله — وإن كان تمثيلاً تقريبياً — حقيقة واقعية أثروبولوجية . وربما كانت ألمانيا « أمة معتدية » بوراثنة الجنس ، وفرنسا « أمة محبة للسلام » .

إن ما نحاول أن نقوم به هنا هو معادلة تصور النوعين المتقابلين الذى يمين على تفكير الناس وسلوكهم في الجماعات ، بفوارق تكوينية ممكنة بين هذه الجماعات . ومع ذلك ففي اللحظة التي نشرع فيها في هذه المحاولة تواجه جميع الأمثلة التي قسم فيها هذا التصور الجنس البشرى على خطوط لا تطابق تقسيماتها العنصرية . ويتمثل التصور خير تمثيل في التصريحات المتكررة لأولئك الذين كانوا يتحدثون باسم حلفاء الأطلنطى في الحرب العالمية الثانية ، وهو أن العالم كان منقسماً بين « أمة محبة للسلام » و « أمة معتدية » . وعندما نسأل ما هي الأمم التي كان متصوراً اتجاؤها إلى أحد

النوعين قيل إن الولايات المتحدة ، والمملكة المتحدة ، والاتحاد السوفيتي ، والصين تنتمي للنوع « المحب للسلام » ، بينما ألمانيا وإيطاليا واليابان تنتمي للنوع « المعتدى » ، فهنا تقسيم ضعيف الصلة بالتمييز العنصري المفترض .

وإذا نظرنا للسجل الطويل للصراع الإنساني ، وهو الذي لعب فيه تصور النوعين دوراً متسلطاً ، فإننا نخرج عامة بنفس النتيجة السلبية التي خرجنا بها في الحرب العالمية الثانية . فالصراع بين الجماعات يندر أن تكون له خطوط عنصرية . فالأسباب الدفينة والسياسية والاقتصادية للصراع تلوح أعم بكثير : على الأقل في العصور التاريخية . وبالتالي فأولئك الذين يمثلون تصور النوعين المتقابلين لم يكن في وسعهم ، إلا في النادر ، أن يفعلوا أكثر من أن يوحوا بطرائق مهمة غير مؤيدة أن لهذا التصور أساساً تكوينياً .

٣ - ووصف « مورلي روبرتس » Morley Roberts للشعب الألماني كشخص معنوي تأمر في السر على العالم هو الوجه المقابل للدعاية المضادة للصهيونية في ألمانيا ، التي وصفت اليهود كشخص معنوي يتأمر في السر على العالم . فلو نظرنا للألمان أو اليهود كحقائق وجودية واقعية ، لاستحال القول بأن عشرات الملايين يمكنهم أن يجتمعوا بالفعل ليتأمروا في السر .

وفي نهاية الباب الثاني القسم ١٤ ، لاحظنا أن « الحد الفلسفي الذي يمكن أن نرد إليه مكانة الفرد يشكل بالمثل حداً يمكن أن ترتفع إليه مكانة الشخص المعنوي المؤلف من أفراد ، فتكامل الكل محدود باستقلال أجزائه ومستر » روبرتس ، في الاستشهاد المشار إليه قد لجأ إلى حيلة بلاغية : فقد قدم صورة استعارية في ثياب حقيقة حرفية . فلو كان من الممكن مقارنة الناس بالخلايا البروتوبلازمية التي تؤلف الكيان العضوي الحيواني ، فهم ليسوا كذلك في الواقع الحرفي . ذلك لأن الخلايا البروتوبلازمية ليست أشخاصاً

في وضعهم الكامل ، وليست لديهم القدرة للحركة الذاتية وليست لديهم أية إرادة ولا أية قوة للإحساس بكيانهم . ونحن حين نتحدث عن الناس كخلايا للجسم الحيواني ، فإننا نفعل ما فعله حين نتحدث عن « البحر الصاحب » . ولكن حين يني « روبرتس » بادعائه أن استعارته حقيقة حرفية حجة التكوين العضوي فإن الأمر أشبه باقتراح معاقبة البحر لأنه يغضب . فهو يأخذ أخذاً حرفياً كناية في القول ليس لها أى سند من الواقع .

٤ — « في سنة ١٩٤٥ جعلت نظرية مسئولية الشعب السلام مستجيلاً حتى بعد اختفاء الحاكم من على المسرح » .

وفي الحرب العالمية الثانية لم يكن ثمة محاولة واعية متدبرة لتحديد العدو كما فعل « ويلسون » في دور « إبراهيم » خلال الحرب العالمية الأولى . ولكن ميثاق الأطلنطي (١٩٤١) تضمن أن العدو كان « حكومة هتلرية لألمانيا وحكومات أخرى متحالفة معها ، » وجعل هدف الحلفاء « القضاء النهائي على الطغيان النازي » ووعده على الأقل بتكافؤ معين في الفرص الاقتصادية لجميع الدول « متعصرة أو منهزمة » بمجرد إصابة هذا الهدف .

ومع ذلك ففي « ميثاق الأطلنطي » نجد تعبيراً عن التصور القائل بأن الأمم منقسمة انقساماً طبيعياً . وهناك إشارة إلى تجريد الأمم التي تهدد أو قد تهدد بالعدوان ، من السلاح حين تنزع الحرب أوزارها ، وفي الطقس العقلي لتلك الفترة لم تكن هناك حاجة لتحديد الطريقة التي يتم بها التعرف على مثل تلك الأمم مادام كل إنسان يعرف من قبل ما هي .

وفي خطاب مذاع ليلة الكريسماس لسنة ١٩٤٣ قرأ الرئيس « ترومان »

درساً من التاريخ : « بعد الهدنة سنة ١٩١٨ ذهب بنا الظن إلى أن الفلسفة العسكرية لألمانيا قد سحقت ، وجاش أملنا بذلك ، ولما كنا قد امتلأت جوانحنا بالمعطف الإنساني فإننا أنقطنا السنوات الخمس عشرة التالية دون تسليح ، بينما كان الألمان ينتحبون مطالبين الأمم الأخرى بأن تسمح لهم بالتسلح بل وأن تعينهم أيضاً على ذلك ، وقد عشنا سنوات عديدة طويلة بأمال قنية في أن تعلم الأمم المعتدية النازعة للحرب ، وأن تفهم وأن تطبق نظرية السلام الذي يصدر عن النية الخالصة . إن التجارب التي تمت بحسن قصد وأفضت إلى أسوأ مصير في السنوات الماضية لم تعد تصلح للعمل ، إن أملي ألا نحاول هذه التجارب مرة أخرى . فإذا كان على شعب ألمانيا واليابان أن يدرك إدراكاً تاماً أن العالم لن يسمح لهم أن يثيروا الحرب من جديد ، فمن الممكن ومن المحتمل فيما آمل ، أن يتخلوا عن فلسفة العدوان . »

(١٨)

١ - « التجريد هو تجريد العدو ، والواقع الوجودي هو واقع كل إنسان . »
روت لي سيدة يابانية ، كانت تقيم في مدينة يابانية صغيرة حين دخلت فرق الاحتلال الأمريكية ، حادثة تصور القضية الإنسانية في هذا الفصل .

فقد كان الشعب الياباني الذي أصبح يعتقد في أن الأمريكيين وحوش ضارية ، ينتظر مجيئهم في فرع . وثمة جماعة من النسوة كن يقفن في ساحة السوق ، حين جاءت تصدرن نحوهن امرأة تصيح وتضحك في آن واحد . وذكرت لهن أنها رأت أول أمريكي . فبينما كانت تسير في شارعها ، رأت شخصاً طويل القامة في بزة جندي أمريكي . وحدثها نفسها أن تفر بعيداً عنه . ولكنها إذ تذكرت كبرياءها وشرفها كيابانية ظلت واقفة في مكانها ، وإن كان قد اتتاها خوف شديد .

ثم حدث شيء غريب . رفع الأمريكى قبعته . وكان شعره ذهبياً وابتسم لها في هدوء ، وكانت عيناه زرقاوين . وكانت ابتسامة مشرقة لم تكن متوقعة جعلتها يخطر لها فجأة خاطر غريب ، وفجأة ذكرت لصديقاتها أنها تسمى لوكان لها ابن على هذه الصورة .

٢ - وثمة مآزق أخلاقى متضمن فى تناقض العالمين . يمكن تصويره بأن تخيل مايمكن أن يحدث لوأنه فى محاكمات « نورمبرج » بعد الحرب العالمية الثانية سبق الشعب الألمانى بأسره إلى المحاكمة من حيث هو الكيان الذى اعتبره قادة الحلفاء منذ البداية مسئولاً عن الحرب . فسنجلس فى كراسى القضاة ونفرض أسوأ المتهمين أعنى هتلر ممثلاً على وجه التقريب المواقفة الإجماعية للشعب الألمانى ، الذى أيد سياسته تأييداً ساحقاً .

فأهى النهمة المحددة التى نوجهها الآن للأمة الألمانية ؟

إن الأمة الألمانية متهمة بشن حرب عدوانية ، وهو عمل أعلنت محكمة « نورمبرج » العسكرية (التي كانت تصدر أحكامها بالفعل فى سنة ١٩٤٥-٤٦) أنه « جريمة دولية عظمى » . وبالنظر إلى جميع الشواهد لن نستطيع نحن القضاة ، إلا بشقة ، العثور على مذهب . ولدينا سابقة وافية فى إعلان جماعة كهذه مذنبه . تلك السابقة ترجع إلى حكم « ديوه » على « سدوم » ، وتتمثل بعد ذلك سنة ١٩١٩ فى المادة ٢٣١ من معاهدة فرساي التى أبرزت أن ألمانيا (مستقلة عن نظام الحكم فيها) كانت مسئولة عن الحرب العالمية الأولى . والحق أن ألمانيا تاتى أمامنا كمتد ثان ، ويمكننا أن نفترض أن الحكم الذى فصل إليه هو أنها مذنبه البرة الثانية . وإذا استقر رأينا على الذنب فماذا نفعل نحن القضاة بصدده ؟ من المفروض أن مهمة القضاة تحقيق العدالة . والعدالة تتمحق حين يأخذ كل ذى حق حقه : المذنب ما يستحقه من عقاب ، والضحية ما تستحق من تعريض . وألمانيا كشخص منوى قد أقرت ما ينظر إليه

رسمياً على أنه جريمة (كبرى) . فإذا استحق مثل هذا الشخص ؟ أليس هو ما يقره القانون الجنائي في أشد البلاد تقدماً ، أعنى العقوبة القصوى : عقوبة الإعدام ؟ فستكون مصيين على التأكيد من حيث العدالة الخاصة ، مع تنحية كل اعتبار آخر من اعتبارات الضرورة العملية أو الرحمة ، إذا فرضنا على ألمانيا نفس الحكم الذى فرضه «يهوه» على «سدوم» .

والى هنا قد ربطنا أنفسنا بالعدالة فى جانبها المجرد فقط . ومع ذلك فندد هذه النقطة يندو من الشاق على الأشخاص الذين تقدموا فى طريق المدنية مثلنا أن يحولوا بين الجانب الآخر وبين أن يفرض ذاته على وعيم . فنحن مبالون إلى أن نجد «إبراهيم» ، السكامن ، فينا ، يبدأ عند هذه النقطة يمارض «يهوه» ، فإن كان الحكم يوضع على أساس التجريد ، فإننا نرى أنه ينفذ على أشخاص أفراد محسوسين على أناس من لحم ودم ، نساء وأطفال . والسؤال الذى ألقاه «إبراهيم» على «يهوه» ، والذي جعل يهوه يتوقف فترة على الأقل ، يلقى علينا الآن . وحتى السيد «مورلى روبرتس» — ذلك الإنجليزى المتمدن الذى دافع عن القضاء على الأمة الألمانية — قد يرغب فى أن يتأمل عند هذه النقطة ، قضية تستهدف إعفاء الأطفال فى سن الثانية من هذا الحكم أو إذا نظرنا إليهم كطبقة مجردة فلن يحرك «روبرتس» ساكناً . وحين يثور السؤال عن طفل رضيع يساق إلى المحكمة بين ذراعى أمه وهو بالطبع لايعى شيئاً عن الخطأ وعن الشر ، سينهات تصميمه كما انهار تصميم (كوربولانوس) Coriolanus أمام نداء أمه . وكذلك شأن قاذف القنابل الذى ألقى القنبلة الدرية على مدينة تبعد عنه آلاف الأقدام إلى أسفل ، ما كان يمكنه ، فى ظنى ، أن يتناول سكينه ليذبح حتى طفلاً واحداً من أولئك الأطفال الذين ملكوا فى الانفجار الذى أعقب إلقاء القنبلة .

من هذه النقطة إذن ، تخلت الحقيقة المجردة عن مكانها الحقيقية المحسوسة

التي شقت طريقها ، في النهاية ، إلى قاعة المحكمة . ونحن القضاة نرى أمامنا أفراداً يتعاقبون . هؤلاء الأشخاص ، حين نراهم عن كثب ، هم أشباه لنا دون منازع ، وربما ليسوا تماماً كالصور المجردة التي كانت لدينا في الذهن . فهم ينتمون صراحة للإنسانية ، لا لنوع ما جانح أو شيطاني ، كما كان يمكن أن نتخيلهم في ملايسات أخرى .

فالشعب الألماني يمضي أمامنا الآن كأفراد . وقد يكون أول فرد يأتي ، طفلاً في الشهر السادس من عمره . ويبدو شاقاً علينا أن نشير بأصبعنا إلى هذا الجزء من الشعب وتهمه بالاشتراك في جرائم هتلر وهو لديه إثبات براءته لعدم وجوده في مكان الجرائم التي ارتكبت ، فلم يكن قد خرج بعد إلى دنيا الخلق . وقد نعتبره مستولاً طبقاً للمبدأ القائل بأن خطايا الآباء يجب أن يقع وزرها على الأبناء ، وهو المبدأ المتمثل في نظرية الخطيئة الأصلية . ولكن هذا المبدأ أشد ملامة حين نتناول الحقيقة المجردة منه ، حين نتناول طفلاً معيناً يتسم ويكي كأي طفل من أطفالنا .

وتستدعي أمامنا بعد ذلك امرأة فلاحه عجوز من جبال الألب البافارية ، قد وجهها من صخر يجعل الابتسامة تفيض على ثغرها . ونحن تسأل عما إذا كانت راضية عن إقناء اليهود ، تقول إنها لراضية عن ذلك فعلاً ! هنا أيضاً إقرار بالذنب . ولكن يسألها بعضهم ما إذا كانت قد رأت يهودياً ، أو ما إذا كانت تعلم على أية شاكلة يكون ، فتبدي ضجرها من السؤال . فإذا لم تكن يهودياً بالفعل ؟ فالكل يعلم من هم اليهود . وسألها المحكمة ماذا عساهم يكونون . وهنا تعرض صورة لليهود كروح شيطاني متنكر في ثياب إنسان يعمل في الحقل مندوباً للشيطان ، لكي يخسف بمخطوات الله . لقد ذبح اليهود « قاييل » وصلبوا المسيح ، وهي تقول إن من الممكن التعرف عليهم بأظلافهم المشقوقة إذا خلعت أحذيتهم من أقدامهم (وليس هذا أمراً

يسيراً) . ويشير هذا السؤال عما إذا كان لدينا بالفعل أية فكرة واضحة عما هي سبيل تأييده من سياسة التخلص من يهود ألمانيا . وموقفها لا يختلف بالنسبة لسائر المسائل . فهي تحبذ الهجوم على بولندا لأن البولنديين ، كما أعلن هتلر يسومون النساء الألمانيات العذاب . (وهي بالطبع لم تكن في بولندا ولم تشاهد بعينها ألوان العذاب) . ومن أجل إنقاذ النساء الألمانيات زحف الجنود الألمان الشهام إلى بولندا . فن واجب الرجال المخلصين أن يذودوا عن شرف نساءهم (٢٩) .

وليس هنالك حالات كثيرة تبلغ من التطرف مبلغ هذه الحالة . ومن جهة أخرى كان الطلاب العاملون بالعلاقات الدولية قلة في الشعب الألماني . وما يعرفه معظم الأفراد هو ما ترويه لهم السلطات القائمة . فهم يفتقرون إلى الأساس الذي تنبئ عليه الأحكام الفردية المستقلة .

والمثل الآخر الذي نسوقه بعد مثل المرأة العجوز هو قائد الفرقة الموسيقية البدين في قرية في سكسونيا وهو في الوقت عينه حلاق القرية . لقد انضم هذا الرجل إلى الحزب النازي وامتلأ لاوامره . لم كان ذلك ؟ لا يستطيع هو نفسه أن يجيب على ذلك بدقة . فليس لديه ملسكة الاستنباط والتعبير الذاتي . ولكن عدداً من الأسباب تستشف أثناء مناقشته : فالجميع ينضمون لسبب واحد . وهو مثله مثل الناس في كل مكان يتمشى تمشياً أوتوماتياً مع بيئته . وهو لم يكن على أية حال فيلسوفاً سياسياً قادراً على أن يفكر تفكيراً ذاتياً . (وهو يكرر دائماً أنه ليس شخصاً متعلماً مثل قضاته ، وينحني كلها قال ذلك) . ولا يشك أحد في أن هذا الشخص نفسه يمكن أن يكون مؤيداً للديمقراطية لو عاش في بريطانيا ومؤيداً للشيوعية لو عاش في روسيا . فالجزيرة التي يؤخذ بها هي أنه يعيش في ألمانيا . لقد كان هتلر هو « الفوهرر » ، ومن الخيانة ألا يتبع الفوهرر .

ومع أن كل فرد من أفراد الشعب الألماني يشكل حالة فريدة قائمة بذاتها ، فالجميع في واقعهم الملبوس يشكلون « الشعب الألماني » ، ولكن ثمة طوائف أوسع (جماعات بالتشابه) تميز تمييزاً تقريبياً . فهناك رجال ونساء كانوا يعارضون بقلوبهم « هتلر » ، النازي ، ولكن معظمهم لم يشاءوا أن يخاطروا بأنفسهم ليصبحوا شهداء إذا وقفوا موقف المعارضة الإيجابية (إن ما يبعث على الدهشة أن البعض منهم قام بذلك) . وهناك حالات أخرى وضع فيها الإنسان حياة وزوجه وأبنائه فوق كل الاعتبارات الأخرى ، وأطاع النازي ليحافظ على وظيفته أو عمله . وهناك بعض الحالات لشبان متحمسين متعصبين أصبحوا أنصاراً غيورين لهتلر ، يعتقدون (بكل حكمة المراهقة) أنه سيخلص البلاد في النهاية من العناصر المتخاذلة الدينية ، وأنه سيحطم في النهاية الإعلام الخسيسة التي صفتت عظمة ألمانيا الطبيعية . وأخيراً فقد كان بينهم عدد غير قليل من الأشخاص المثقفين لهم أذهان ممتازة تأمروا على بنى وطنهم من أجل السلطة الشخصية أو الثروة ، أو من أجل إشباع شهوات ضالة منحرفة . وأكرر أن عدد هؤلاء لم يكن بالقليل .

إن أى قاض يعرف الشعب الألماني على هذا الوجه واحداً بعد الآخر سيجد بالتأكيد شروراً بغيضة فيه ، شروراً تضنيه وتثير غضبه . ولكن سبب ضناه وغضبه قد يكون بالأحرى أشد تعقيداً وربما لا يتضمن غضب ما اكتشفه في أشخاص غيره . فالواقع أنه كلما عرف نفسه معرفة أفضل كان من الأشق عليه أن يدين بقلبه أولئك الذين يمثلون أمامه للحكمة . ويستبعد أن يكون إقراره بدوافع كالشهوة والشراسة في المتهمين مؤسراً لحسب على ملاحظته لمثل هذه الدوافع في الخير .

وفي هذه الحالة يمكننا أن نتصور أن أولئك الذين يجلسون في منصة

القضاء ليحاكوا الشعب الألماني يمثلون أمة منتصرة : الولايات المتحدة الأمريكية أو بريطانيا العظمى . فإذا عسى أن يحدث الآن إذا سبق الشعب الأمريكي أو الشعب البريطاني للحاكم فرداً فرداً ؟ إن التسجيل الخارجى للواقع سيكون مختلفاً غاية الاختلاف . فسجد قلة من الناس قد اضطهدوا اليهود وقلة قد دعوا إلى نظرية الجنس السيد ، وقلة استحقوا إذلال جيرانهم . ولكن إذا نظر المرء داخل قلوبهم فهل يمكن له أن يقول إن القدرة على تلك الأشياء لم تكن هنالك ؟ هل يمكن للمرء أن يجد الاختلاف أشد في الحلق الجندى للأشخاص هنا وهناك ، أو في طبيعة النزعات والعوامل الضاغطة عليهم في الملايسات المختلفة لهذه البيئة ؟ فك من الأمريكيين كأفراد كان في وسعهم أن ينادوا من أجل ديمقراطية ليبرالية في ألمانيا النازية ؟ إن القاضى الأمين ينبغي أن يتهى إلى الشعور بأن من واجبه أن يتعرض لهذه الأسباب من اتهاماته إلى طبيعة إنسانية مشتركة ، لأن من المطلوب منه أن يصدر حكمه كما لو كان إلهاً .

إن تاريخ الإنسان على الأرض قد يمثل لأذهانتنا طاعة كصراع بين الخير والشر . فتصور النوعين يتجه إلى توزيع الخير والشر بين الناس ، نوع خير ونوع شرير . والنظرة الأعنى هى أن كل فرد يحمل داخله الخير والشر معاً . ففي الأخلاق التى بشر بها السيد المسيح لم يفعل أكثر من ذلك . وقد كتب جيبون ، مشيراً إلى الجدل الذى كان شاتفاً في الفترة التى تناولها بالدراسة لقد كان كتاب تلك الأزمنة كتاباً أفضافاً متحيزين يصبون الذنب كله على رؤس أعدائهم فصوروا المعركة على أنها معركة بين ملائكة وشياطين . وإن عقلنا الهادى الرزين لينبذ فكرة قداسة كاملة أو رذيلة خالصة ، ويطلق مقياساً نزيهاً للخير والشر على الشيع المتنازعة التى انصفت بصفات الأرثوذكسية والمهرطقة ففى كل

جانب يمكن أن يأتي الغلط من غير قصد ، وأن يكون الإيمان مخلصاً ،
والعبادة جذيرة بالثناء أو قاسدة إن الآراء الميتافيزيقية للأثنازيين
(أتباع أثنازيوس Athanasius) والأريوسيين (أتباع أريوس Arius)
قد لا يمكنها أن تؤثر على طابعهم الأخلاقي (٣١)

ويمكننا أن نلقى السؤال على النحو التالي : هل كان دور أولئك الذين
جلسوا على منصة القضاء في ألمانيا في ملاسبات سنة ١٩٤٥ أن يتخلوا عن
عدالة الله ؟ فإذا لم يكن الأمر كذلك ، أكان لهم بالأحرى دور أشد فاعلية
يمثل في سحق كل عدوان جديد بالقصاص الراجع ؟ إذا سلمنا بهذا لأمكننا
أن نلاحظ أن ليس هنالك قصاص يفرضه المنتصرون يؤدي الغرض مثلاً
توحيده حقيقة المريعة ذاتها ، بكل ما يفترن بها من شقاء . بل قد يأتي هذا
القصاص بعكس المقصود به . ولتستشهد بعبارات مراسل صحيفة في برلين
حين سئل بعد خمسة عشر عاماً ما إذا كانت سياسة المستشار أديناور في
التخفيف قصداً من عملية القضاء على النازية وترك المرحح يندمل مع الزمن
سياسة حكيمة أم لا . أجاب المراسل : إن هذه السياسة كانت سياسة حكيمة إلى
أبعد حد . فتخلص ألمانيا من النازية تخلصاً حقيقياً فعلاً جرى أثناء المرحلة
الآخيرة من الحرب ، وكان إلى حد كبير من عمل هتلر نفسه . ففي سنة ١٩٤٥
ماتت النازية كعقيدة سياسية في ألمانيا . فالاضطهاد الشخصي لأنصارها
السابقين العديدين لن يسعه إلا أن يعيدها إلى الحياة بإثارة اهتمام بالغ بالقضايا
التي يدافع بها النازي عن أنفسهم ، (٢٢) إن لحظة النصر في هذه الملاسبات
هي لحظة التسامح والتعاون مع الأمة المهزومة لاستعادة روحها المعنوية
والاحتفاء بها من جديد في الأسرة كإين بارعاد في النهاية إلى البيت .

(١٩)

« فمن جميعاً يمكن في أذهاننا نمط من المنطق يعكس اللوغوس ولكن

تربة الظواهر الوجودية في يثننا هي وحدها التي تخرج هذا النقط من مكنه . .
وأى عرض ميتافيزيقي تقيده قيود النظرة الإنسانية يلزم أن يقيم تميزات
قد لا تظهر في نظرة غير متحدة للعالم . وأنا أقول إن اللوغوس ينعكس
في الأشياء الوجودية ، وينعكس أيضاً في أفكار الملامة التي تقيم في
أذهانتا . ومع ذلك فأذهانتا هي في ذاتها أشياء وجودية بحيث قد يكون
وصفاً كافياً للواقع أن نقول فقط إن اللوغوس ينعكس في الأشياء
الوجودية .

(٢١)

١ - « يفصح المنطق عن ذاته في . . . تفضيلنا لوقتات الموسيقى
للأوركستاف على السباعي » .

عدد الذبذبات في الثانية الناتجة عن نغمة من درجة معينة هي ضعف
ما تنتج نغمة بأوكتاف أقل وهي نصف ما تنتج نغمة بأوكتاف أعلى . ومن
جهة أخرى فإن عدد الذبذبات في الثانية لكل نغمة منها يقع في سلسلة من
النغمات تتباعد بسبع درجات ولا تقسم عليها تماماً ، بل يبقى جزء من ذبذبة ،
وينتج عن ذلك تنافر بين النغمتين إذا ضربتا في وقت واحد . وهنا يترجم
منطق الرياضة إلى فوارق تدركها الأذن دون تحليل !

٢ - « هذا المنطق ، وهو ملك كل ذهن إنساني بدرجة ما ، هو في درجته
ملك لأذهان الحيوانات الأخرى كذلك . فالطائر يفصح عنه حين يحتسى
من العاصفة . . . »

وما دام الطائر بصرفاته ، يتنبأ بمعلول علة قادمة ، فهو يستجيب للمنطق
العلة والمعلول حتى وإن كان عاجزاً عن التأمل والنظر العقلي ، وعن الإفصاح
(م ١٤ - نه الام)

عن ذلك المنطق . وقد أنكر «ديكارت» امتلاك الحيوانات لما يسمى العقل
ألهم إلا الإنسان ، على أساس أن العقل غير منفصل عن اللغة . (٢٣) ومع
ذلك حين يصرخ أبو زريق مخذراً القطيع من اقتراب الصقر فهو يستخدم
الغة يفهم بها زملاءه عن علة يقرنونها بمعلوم معين . وليس في استطاعة أحد
أن يقول إنه لا يستخدم لغة في التعبير عن علاقات منطقية كما ذهب إلى ذلك
«ديكارت» في كتابه «المقال عن المنهج» ، ذلك لأن ثمة علاقات منطقية
مضمرة في صرخة تحذيره .

لقد كان «ديكارت» ، مثله في ذلك مثلنا جميعاً ، مقيداً بالطبيعة المقولية
للغة وهي تبين واقع العالم اللامقولي . (٢٤) ففي هذا الواقع اللامقولي ليس
هناك ثمة مقولة هي «العقل» . فالعقل كلمة واحدة تعبر عن اللوغوس ، وتبدي
بذاتها في جسم الحيوان وفي ذهنه ، في شكله وفي استجابته للمنطق المضمّر في
العاصفة الرشيقية ، وتبدي أيضاً بذاته عند «ديكارت» في السيمتية
المزدوجة للبدن ولمنطق الاستدلال . ويبدو لي أنه لو كانت بصيرتي أقل
نقصاً ، لكان من الواضح لي أنه ليس هنالك تميز كذلك التميز الذي تعرضه
اللغة على ذهنى بين «العقل» و«النفس» أو بين «النفس» و«اللوغوس»
وإن اللوغوس يمثل في كل كائن وجودي ، يختلف فقط في درجة النقص
التي يمثلها به . والاختلاف بين الرجل والأميبا لا في أن لأحدهما نفساً
(أو «عقل» أو «لوغوس») والآخر ليس له وإنما الاختلاف في الدرجة .

٣ - ونحن نرى الإنسان يجب أن نتعلم نرى . تلكم في الواقع هي
غاية الأدب والفن والموسيقى ؛ جعل هذا النقط من اللوغوس المضمّر في
الطبيعة أقرب ما يكون إفصاحاً .

فالقلمة الموسيقية - كإحدى رباعيات بهوفن مثلاً - في عباراتها ،

وفي فقراتها المنفصلة وفي حركاتها ، وفي تمامها ، تخلق وتسمع من نعمة أساسية ، وتصل إلى مقام التوتر - ثم يترأخى التوتر ، ماضية من خلال تطوراتها إلى النعمة الأصلية من جديد ومتجهة إلى الإيقاع الذي يتم الكل . فليس هنالك اضطراب ولا شيء يترك معلقاً ولا شيء يترك معقداً بحيث يكون في نهاية المطاف سلام تام وإشباع كامل . وعلى خلاف حياتنا اليومية التي يستغرق جانب منها في الفوضى ، تتغلب على الفوضى وتحقق ضمناً الكمال . وفيما تمثله أشد نقاء وأكثر مباشرة من الطبيعة ، تحقق تحقيقاً كاملاً ما تحققه الطبيعة تحقيقاً ناقصاً .

ونفس العناصر قائمة في الكاندرائية القوطية ، قبابها وأقواسها ومنازلها وأبراجها تتعالى على الأرض وتسمو إلى نقطة التوتر ، ثم تهبط إلى الأرض مرة ثانية فتحقق السيمترية والتمام . وتوجد نفس هذه العناصر في منظر طبيعي من مناظر الرسم الصيني - التوتر والسيمترية بين شكل الإنسان الصغير وبين المسقط المائي الضخم ، بين الطائر وبين الأفق ، كلها تماث في توازن نهائي وتناغم للكل . وهي توجد في أوديسة هوميروس : يبدأ البطل في سلام ، وينساق إلى المخاطرة ، وينجزها ثم يعود إلى السلام الذي بدأ منه . وهو يوجد في روايات شكسبير العظيمة في « هاملت » أو « لير » ، أو « ماكبث » .

وفي العالم الوجودي كل هذه الأنماط من التناغم ، ما تكاد تبدأ حتى تنحطم وتنخبط في الفوضى والاضطراب ، يتبدد إيقاعها ، وتهار موازينها وينطمس تمامها . إن هذه التصورات التي يتمثلها الخيال - والتي يعبر عنها الصوت ، والحجر ، والرسم ، أو الألفاظ - هي التي تمثل في إشباعها عالماً أفضل ، ومستوى أعلى للوجود .

والفنون لا تتميز من الفروع الأخرى للمحاولة الإنسانية في السير

نحو التعبير عن الكمال اللهم إلا في أنها قد تكون أقل تقيداً بالملاسات الوجودية . ومن المؤكد أن المهارة السياسية « لبريكس » أو « لجورج واشنطن » تستهدف تناغماً في الحياة لا يخرج في جوهره عما بيناه . ومن المؤكد أن أجيالاً من رجال الدولة الصينيين بقدر ما تشبعا بالفلسفة الكنفوشية يحكمهم نفس الهدف . ومن المؤكد أن الأديان تسمى لتجسده . ومن اليقين أننا جميعاً نناق إله في سلوك حياتنا الفردية . وإن كان نجاحنا في الاقتراب منه نجاحاً جزئياً . إني لا أعدو أن أقرر مسلة أولية حين أقول إن هذا هو عين معنى الحضارة (٣٥) .

٤ - « إن المعرفة وصقل الذهن هما معاً ثمرتان من ثمرات التربية » . وأنا أستخدم كلمة « تربية » هنا بأوسع معنى ، فالتربية النظامية جزء منها . فحسب ، ومع ذلك فأنا أسمع لنفسى أن أفترض هنا أن الفلسفة الثنائية تزودنا بأساس ليس لحسب لفهم العلاقات الدولية ، أو لتقدير الفنون ، بل أيضاً لوضع البرامج التربوية .

هـ - وفي الفلسفة الثنائية يبدو الإنسان حيواناً يحمل نفساً . ومعادلة النفس بملكه العقل ، بالقدرة على تصور السياق المنطقي ، تهيب لنا الفرصة لبسط الملاحظات التالية : -

إن تعريف الطبيعة البشرية كان على الدوام أمراً جندرياً في الفلسفة السياسية . ومن هذه النقطة تبدأ الحججة في كل فلسفة خاصة وإن بدت مضرة فقط . وأولئك الذين نظروا إلى الطبيعة البشرية نظرة دعوية (مثل الموهين في الصين وفلاسفة عصر الاستنارة الأوروبي) معتقدين في قدرة النفس على أن تقتصر وشيكا على البدن أوقوة العقل على التغلب على الدافع الحيواني ، وكانوا مهيبين لتأييد تنظيم ليبرالي للجمع . وتطور طبيعة الإنسان الفضلى صوب يوم النصر ، تبرر طبقاً لهذه النظرة ، وتقضى حداً

أقصى من الحرية في آن واحد . وأولئك الذين نظروا نظرة يأس الطبيعة البشرية مثل رجال القانون الصينيين معتبرين الناس حيوانات في جوهرهم ، قد تبنوا لتعزيز الوظيفة التنظيمية الإيجابية للدولة . فالدولة توجد لحماية الحرية الفردية بل لمنع مزاولتها .

وفي غضون القرن التاسع عشر وفي النصف الأول من القرن العشرين جاءت النتائج المتشابهة للعلوم النفسانية والاجتماعية ولأنصار العدمية من الأدباء ، باكتشاف حقيقة علمية مشهورة وهي أن الناس ليسوا معقولين ، وأن البواعث الحيوانية الكامنة تحكمهم أكثر مما يحكمهم العقل ، وحلت هذه النتائج المتشابهة محل نزعة التفاؤل في القرن الثامن عشر . وليس من قبيل الصدفة أن هذه النظرية قد اقترنت بسقوط النزعة الليبرالية وبنشأة نزعة السلطة المتحكمة ، فالذئاب لا يمكن أن يؤتمنوا على الحرية .

وإذا كان المرء يعتقد ، كما أعتقد أنا ، أن للإنسان طبيعة ثنائية عليا وسفلى يظل معلقاً بينهما ، فليس من الشاذ إذن ، كأمر من أمور الجدل التاريخي ، أن عصرأ من العصور يؤكد جانباً واحداً لتلك الطبيعة ، والعصر التالي يؤكد الجانب الآخر . لقد ذهب القرن الثامن عشر متطرفاً بالنظرية القائلة بأن الناس يحكمهم العقل إلى الحد الذي استنفر معه رد فعل على ذلك في صورة القضية القائلة بأن الناس لا يحكمهم العقل بالمرة . وهذه القضية أصوب من القضية المقابلة ، التي هي رد فعل لها ، إذا كان المرء يعتقد أن الإنسان حيوان على الأغلب ، وأن جانبه الإلهي يكاد يشبه ومضة في الظلام ومن أجل تحقيق هذه الومضة يجب أن نعمل . وإياً ما كان فإن وجهة النظر الحديثة التي يعبر عنها « جون ديوى » ، وهي أن من الممكن « فهم الطبيعة البشرية فهماً تاماً بمتابعة دراسة فسيولوجية مقترنة بدراسات بنائية للسلوك الإنسانى في مختلف مراحل النمو وبخاصة داخل الرحم ومباشرة عقب الولادة ،

وأن عتاد الإنسان الفطرى « هو على التقريب معادل للعتاد البيولوجى » (٣٦). هذه النظرة متطرفة إلى الحد الذى يمكن أن نتوقع معه رد فعل لها عما قريب فى صورة اكتشاف أن الإنسان يبدى من حين لآخر شيئاً هو ، على الأقل فى الدرجة التى وصل إليها من الفجر ، خاص به وحده ، ويميزه عن سائر مملكة الحيوان . وفى وسع المرء أن يتوقع اكتشاف أن العقل ، من حيث هو بحسب تحقيق جزئى للقدرة الكامنة فى الإنسان ، ينهض بعمل مخالف بالمرّة ، فيزوده بوعد يبرر الأمل فى الخلاص .

إن الإنسان يميل مع ذلك إلى أن يظن خيراً بالطبيعة البشرية ، حينما الحضارة حولنا ، وأن يظن سوءاً بها حين لا تمضى الأشياء على ما يرام . فند نهاية حرب (البيلوبونيز) التى كتب أفلاطون عقبها « الجمهورية » فى ثانيا القرن الخامس ق . م وحين أنكر القديس أروسطين أن يكون هنالك إمكانيات حافظة بالأمل للحياة على الأرض ، لم يكن للطبيعة البشرية منزلة عليا . وبدأت زعة التفاؤل تعود مع القديس توماس الإكويين فى القرن الثالث عشر وعاشت خلال القرن الثامن عشر بالرغم من ميكافلى وهوبز (وكلاهما ضحية القوضى السياسية) .

ومن المفترض أن الطبيعة البشرية هى فى جوهرها فى خير الأزمنة وفى أسوأها . وينبغى أن يكون هدفنا بالتأكيد أن نأخذ عنها نظرة أشد انفعالا عما يظهره هذا السجل التاريخى .

(٢٢)

« فقد أظهر هوميروس بطله شيئاً بالإله »

إن « أوديسيوس » (أوليس فقط فى اللاتينية) يبدو فى بعض الحالات شيئاً بالإله ، وفى حالات أخرى ضحية حدوده الإنسانية ، يستدعى العطف

والرثاء . وهو مثلنا جميعاً ، ولكن بصورة أصح ، معلق بين الكمال والنقص .
وفي لحظات حرجة في حياته ينتفع بما يمكن أن نسميه البركة ، وهى هنا
تتخذ صورة العطف الأثينى الذى يمس قسائه ويجعله شبيهاً بالإله . وحين
يأتى إلى كوخ راعى الخنازير «أيوماوس» Eumaeus بعد عشر سنوات
من المغامرات ناء بها عمره ، لاح عليه أنه شيخ مهتم . ولكن حين وقف في
النهاية وانكشف للإبن الذى افترق عنه منذ عهد طويل ، تجلى بفضل
بركة أثينا ، وبرأ من أسقامه الإنسانية ووقف مشدود القامة أمام «تليماخوس»
Telomachus ، مثل الإله .

ويمثل هذا يقيناً تجربة مشتركة ، تجربة إحساس الفرد بأنه حل وديع ،
ثم تجربة مقابلة يحس بها الفرد فجأة وقد تجلى ببركة باطنية ، تربطها نحن في
تعبيرنا باللوغوس .

إن الطبيعة الثابتة ليسوع كابن للإنسان وابن لله ، تمثل نفس التجربة ،
فنحن نطالع في «إنجيل متى ١٧ : ٢-١» : «أخذ اليسوع معه بطرس ويعقوب
ويوحنا شقيقه وقادهم إلى جبل ناء . وقد تجلى أمامهم وأشرق وجهه كالشمس
وغدت ثيابه بضاء ناصعة كالنور» .

٢ - فلنرى تظهر الحياة على ما هى عليه في الواقع ، استعاض (جويس)
عن إلياذة «هوميروس» ، بالسيد «ليوبولد بلوم» ، الذى لا يشبه الإله ،
ومغامراته وهى مقامرات ليست بطولية تطابق التجربة اليومية ، بينما
مغامرات إلياذة «هوميروس» لا تطابقها .

لنأخذ كمثل الفقرة التالية ، التى يتأمل فيها (بلوم) كيف نم الحل بابنه
(وهو الشخصية المقابلة لشخصية تليماخوس في إلياذة هوميروس) : « لا بد
أن هذا حدث ذاك الصباح .. كانت تنظر من النافذة المطلة على شارع

ريموند ، تشاهد كلين بجذاء الحائط على وشك أن يأتا والشرطى يكشر عن أسنانه . وكانت في ثوبها بالمرق الذى لم تلفقه . هل من لفته ياد بولدى ، إلهى ، إتنى لأموت من أجلها . كيف بدأت الحياة ؟ (٣٧)

٣ — هنا يثور النزاع بين الفلسفة الثنائية والفلسفات المقاتلة لها —
العدمية ، الوضعية ، المادية ، والإسمية — التى تنكر حقيقة أى شىء ماعدا ما هو ظاهر مادياً .

كل من هذه الأسماء المميزة ينطبق على تنوع من المذاهب الفلسفية .
وأنا أستعملها هنا من حيث ارتباطها بتلك المذاهب التى تصلح للتعريفات المحدودة التالية : —

العدمية : المذهب الذى بمقتضاه ، لاشىء له وجود مطلق ، أو المذهب الذى بمقتضاه ليس هنالك أية حقيقة أخلاقية ، وليس هنالك سلم القيم ، (٣٨)
الوضعية : النظريات المختلفة التى لا تنسب الحقيقة الواقعية لشىء مالم يكن قابلاً للتحقق بالملاحظة العلمية والدليل العلمى .

المادية : المذهب الذى بمقتضاه لا يوجد جوهر آخر ألهم إلا المادة التى تنسب إليها خواص تنوع تبعاً للصور المختلفة للمذهب المادى ، بيد أن لها طابعاً مشتركاً ، وهى أنها تتصور كجماع لموضوعات فردية ، يمكن أن تمثل؟ وتشكل ، وتتحرك ، وكل منها يشغل منطقة محددة فى المكان . (٣٩)
هذه النظرة تشمل قضية أشد نوعية ، وهى أن الكائنات الإنسانية والمخلوقات الحية الأخرى ، ليست كائنات ثنائية تتألف من جسم مادى ونفس لامادية ، ولكنها فى صميمها جسمية فى طبيعتها ، (٤٠)

الإسمية : المذهب القائل بأن التصورات المعجمة أو التجريدات الكليات

هي كلمات وليست حقائق في ذاتها . وأنا آخذ هنا بأن التصورات المعمة أو التجريدات في الذهن الإنساني ، هي كلمات وليست حقائق في ذاتها ، ولكنني لم أقبل ما تتضمنه أبعد من ذلك وهي أنها بالضرورة كذلك أو أن الموضوعات المادية هي الموضوعات الحقيقية ، وقد سلبت أيضاً بأن التصورات في الذهن البشرى قد تقترب اقتراباً وشيكاً بنسب متفاوتة من تلك الحقيقة الأولى اللامادية التي سميتها اللوغوس .

ولم أدرج ، الوجودية ، بين الفلسفات التي تقف معارضة للفلسفة الثنائية ، ذلك لأن الوجودية من الوجهة التاريخية ، لا تكاد تعدو كونها موقفاً — وهو ما أشارك فيه — يعلق قيمة خاصة على العالم الوجودي (كما فعل ديل) ، منظماً تفكير المرء بالإحالة المتصلة إليه . والوجودية تتضمن أحياناً ، ولكنها لا تتضمن ذلك بالضرورة ، أنه لا يوجد شيء خارج الحقيقة الوجودية .

ولقد امتنعت أيضاً عن إدراج الاعتقاد الذي يوصف عادة بالتعير التالي : النسبية الحضارية ، Cultural Relativism ، إذ أنه لا يكاد أن يكون فلسفة شاملة في ذاته . وهو ، مع ذلك ، له من الذبوع في عالمنا الحاضر ما لتلك الفلسفات التي ألمعت إليها . وما يصل إليه هذا الاعتقاد هو النظرة القائلة بأن جميع القيم ، بما في ذلك القيم الأخلاقية ، هي وظائف الوضع الحضاري الخاص الذي تحدث فيه وهي لا تعدو أن تكون كذلك فقط . فليس ثمة حسن أو قبيح أفضل أو أسوأ ، اللهم إلا ما يقضى به العرف في مجتمع معين .

إن دور البيئة الحضارية يبدو لي دوراً لا يمكن إنكاره . ومخالفتي تأني لحسب في النقطة التي يقال لي عندها إنه ليس هنالك قيم لها أساس أعظم من الضمة .

٤ — ولنفرض أننا تقبلنا المقدمة العدمية القائلة بأن ليس هنالك قيم مطلقة، وأن القيم التي نعتبرها مطلقة لا تعدو أن تكون نسبية بالقياس إلى عوالم تصويرية، هي نفسها أوهام وهي التي نشأتنا في كنفها.

تلك كانت رسالة «سيجموند فرويد» الذي كان فكره، كما قال أحد تلاميذه، استجابة «لدعواه الغبية العنيدة»، بأن ثمة أصلاً جسيماً للأشياء الروحية، (٤١). فنتده أن عملاً من أعمال الفن أبعد عن أن يكون ثمرة للإلهام الإلهي، لا يعدو أن يكون تعبيراً متسامياً لرغبة جنسية محبطة، فهو عرض من أعراض دافع حيواني لا يتميز فيه الإنسان عن السائمة. فما يمثله معروف لكل كلب هائم على وجهه في الطرقات.

فلتقبل ذلك ونطبقه على نموذج من التجربة. وليكن القديس الديني العالي في ب - مايور B—Minor للويسيقار «سباستيان باخ». فهذه القطعة هي نوع من أنواع الاتصال، شأنها شأن أية قطعة من قطع الموسيقى فما الذي توصله؟ حين أجلس في الكنيسة حيث تعزف، وأنصت بأذن بريئة، يبدو لي أنها تنقل إلى رؤيا عالم له من كمال السياق والانسجام ما يصطدم مع ذلك الاضطراب والنشاز القائم في العالم الوجودي. ولكنني أسلم بأن هذا وهم. وأغادر الكنيسة وأدخل في عالم يحكمه «صندوق الموسيقى». وعلى صوت الميكروفون أسمع امرأة تشيد بالطريقة التي تستطيع بها أن تحفظ إبطها جافن دون عرق، وأدلف إلى الشارع حيث أجد طفلاً في أسبال بالية وقد تجهمر حوله صبيان أكبر منه سنّاً ووضعوه في البالوعة حيث لطخوا وجهه بالقتادة، ثم أمر بمرشح لمنصب سياسي وهو يخطب في مجموعة من المتسكمين، وقد أكتز بدنه — للحياة السهلة التي يجيهاها والفساد الذي يعاقره في العرف الخلفية — واندفع كرشه من سرواله، وقد وضع إبهاميه تحت إبطيه وهو ينظر إلى الجمهور من حوله ويقول: «إني أمريكي،

وما أعمل له هو أمريكا . وإن كان يوجد بينكم من ليس بالأمريكي الحق فبدى أن أعلم من هو . ليأت هنا أمام هذا الجمهور ، وليقف تحت هذا العلم المقدس وليجاهر بذلك . »

ثم أمر بشرذمة من الصبية وقد أوقفوا رجلاً شيناً على الأرض ، ومزق أحدهم جيوب سترته ، بينما رفسه آخر في جسمه بخشونة ، والشيخ يحاول أن يرفع رأسه بينما يصدر منه أنين حيوان يتعذب .

وحين يحن الليل أهبط الدرج الذى يقضى إلى قطار المترو ، وعلى الرصيف حين يهل القطار على المحطة مرسلًا زفيراً متواصلاً أبداً غلاماً لا يزيد عمره على ست سنوات وهو يشدد أليه السكران محاولاً أن يدفع به إلى القطار . والآب ، وهو عامل طويل القامة ملابسه قلرة خالية من أزرارها ، يتمايل إلى الأمام وإلى الخلف على الرصيف وهو يدندن مقاطع من أغنية بصوت خافت محشرج . وهو أقوى من أن يتمكن الغلام من دفعه إلى داخل القطار رغم أنه حاول ذلك جاهداً وهو ييكن . ولكن القطار يوصد الأبواب . ويمضى مزربداً فى سرعته . والآب فى حركة عصبية سريعة ، يدفع الغلام بعيداً عنه ولكن الصبي يعود باكياً لياخذ بيد آبيه ، ويتعلق بها ، وكان الأمن والسعادة جميعاً قد تجمعت فيها .

هذا التعاقب فى التجربة ، من موسيقى القداس إلى عجون الآب الكبير ، يكشف عن تناقض لا أستطيع أن أفلت منه . وهو يبدو لى تناقضاً بين ماهو أعلى وما هو أدنى ، بين ماهو أفضل وما هو أسوأ . ومع ذلك فأننا أعلم أن سلم القيم الذى يشكل أساس هذا الحكم ليس له ركيزة فى العالم . وأنا أعلم أنه ليس هنالك ماهو أعلى وما هو أدنى وما هو أفضل وما هو أسوأ إلا بالقياس إلى بيتى . فسياح الخمرور يقف على نفس مستوى موسيقى القداس .

وأنا أعلم أن « باخ » كان بهيمياً كآى كلب ، كالصبية الذين تعدوا على

الرجل العجوز . وقد دفعت به إلى تأليف القداس الرغبة الجنسية ، دافع حيواني رجده اشباعه المتسامى في تأليف هذه القطعة ، وهو نفس الدافع الذى جعل الصبي يركل الرجل العجوز . والرؤية التى ينقلها إلى تفسر فى كنف هذا التسامى ، فى حدود أو هام نعتمد عليها لنجعل الحياة محتملة . إنها لهروب من الواقع ، من الواقع الذى يمثله الطفل الذى يحاول أن يعود بأية السكير إلى البيت . وما تنقله الموسيقى هو وهم بطولى ، وهم كشف عنه الآن كتاب مثل « فرويد » و « جويس » .

وإذا أقبل الحقيقة القائلة بأن الإبداع الإنسانى كله يمكن تفسيره فى حدود طبائنا الحيوانية فهل على أن اعتبر أن السؤال قد أجيب عليه إجابة تامة ؟

ولكننى ما برحت أجد أمانى على طول طريق البحث ، أسئلة لم أصل بعد إلى إجابة عليها . مثلاً : لم لا يؤلف الكلب الذى أحبطت رغبته الجنسية موسيقى قداس ب. ماينر B. Minor ؟ أو : لم لم ينتج جميع الناس الذين أحبطت رغباتهم الجنسية أعمالاً تعادل موسيقى القداس ب. ماينر B. Mainor ؟ هلا يجد التسامى بالفريضة تعابير متنوعة يمكن أن نقارنها بعضها ببعض على أن نقيسها بما هو أعلى وما هو أدنى ؟ ربما أغرق الأب السكير فى الشراب لأنه كان يعاني نفس الإحباط ، ولكنه كان يفتقر إلى موهبة خاصة كانت لباخ ، فهو لم يكن فى وسعه أن يجد نفس النوع من الخلاص . أليس ثمة فرق بين الأعلى والأدنى هنا ، بين تأليف الموسيقى وبين تهتك السكير ؟

ولكنهما معاً ، كما يمكننا أن نقول ، وجداً ملاذاً فى الوهم ، باخ فى رؤياه والأب السكير فى الأوهام التى تصاحب السكير ، وربما كانت الأسباب الوحيدة للقول بأن تسامى « باخ » أرفع شأنًا من تسامى السكير أسباباً نسبية آتية من المنفعة الاجتماعية . وهذه ليست أسباباً للاعتقاد فى أن

الرغبة الجنسية يمكن أن يكون لها تعبير أسمى أو أدنى في حدود مطلقة .

ورؤيا د باخ ، صفة النبل التي يمكننا أن نفترض افتقار رؤيا السكير إليها ، ولكن ما دامت الرؤية رؤيا عالم غير حقيقي ، فليزم أن يكون النبل وهماً . وأنا زعيم بأنه كذلك .

ولنر ، مع ذلك أى تناقص لفظي يوقنا هذا فيه ، فالحلم قد يكون حقيقياً أو غير حقيقي بمعنى أن يكون للبره أو لا يكون ، فالإنسان يمكن أن يحلم بشيء ، أو يمكن أن يزعم أنه قد حلم بشيء لم يحلم به ، والوهم حقيقي - على الأقل كوهم . فهو وهم حقيقي . فرؤيا د باخ ، رؤيا حقيقية بمعنى أنها كانت له ، إن ذهنه وخياله كانت لها القدرة على هذه الرؤية ، وهي قدرة قد تميزه من الكلب والسكير .

قال ديكارت ، : « أنا أفكر إذن فأنا موجود » . ألم يكن ينبغي له أن يقول بما يعادل ذلك : « أنا أفكر تفكيراً نبيلاً ، وإذن فأنا نبيل » .

وإذا كان الذهن يصل أحياناً إلى مستوى الرفعة والتعالى ، فليس أمامنا إلا أن نفر بواقعية ذلك . فالسمو أمر حقيقي لأن الذهن قد مارسه ، ومسألة الوهم مسألة غير متلائمة . فالأوهام النيلية نيلية .

ومسألة المنفعة هي أيضاً مسألة غير متلائمة . فنجربة التسمى تكفى في حد ذاتها ، وتبرر ذاتها ، ولا يهم ما إذا كانت تحدث لخدمة غرض نافع يعقبها أيضاً .

وسلاحظ القارىء أن هذا المنطق ما برج لا يتضمن أى مقياس مطلق للقيم نقيس به مستويات التصور . وإنتى لأقر بأن الأمر على هذا النحو وأعترف الآن ببحرية أن معايير الأعلى والأدنى توجه ذهنى ، وأنتى لا أستطيع أن أبرهن على وجودها في مكان آخر . إذ كيف يمكنتى أن أبرهن على وجود شيء خارج عن ذهنى ؟ لا أستطيع أن أبرهن على أن النهار

والليل يوجدان خارج ذهنى ، ومع ذلك فتجربتى تقودنى إلى أن أدج هذه المعايير مع العالم الذى أعيش فيه . فهذه المعايير هى بالنسبة إلى قائمة هنالك كالليل والنهار ، ويجب على أن أترك حياتى تحكمها هذه المعايير كما أترك حياتى يحكمها تعاقب النهار والليل . وفى وسعى أن أنبئها فقط ، كما فى وسعى أن أرفض الاستيقاظ من النوم صباحاً لآتى لم أكن أعلم أن ضوء النهار يوجد بالفعل (٤١) .

وكما أن إدراكنا للنهار والليل يقودنا إلى تنظيم حياتنا طبقاً لذلك ، فكذلك إدراكنا للعالم المثالى يرر افتراضنا لقيام هذا العالم كواقعة من وقائع الطبيعة .

(٢٤)

..... فن الخير لنا أن ننظر إليها لا على أنها مذهب فلسفى جزئى عارض ، بل على أنها هى الفلسفة ذاتها . وقد يترتب على ذلك أن للمذاهب الصورية التى تقف معارضة لها (الوضعية والمادية الخ) يلزم أن تصنف على أنها مذاهب ضد الفلسفة .

واتى لأعترف أن هذا البيان ينطوى على تلاعب معين بكلمة « فلسفة » . فالكلمة فى أعم معنى لها ، تدل على تصور للوجود ، وعلى إمكانيات للمعرفة ، لا يستبعد منها شيء استبعاداً أولياً ، ولكن لها عدد متنوع من المعانى الأضيق فى الاستعمال الدارج - وأحيل القارىء بصدها على مادى « فيلسوف » و « فلسفة » فى معجم أندريه لالاند الفلسفى .

فهنالك يجد ملاحظة للاشيليه *Achelier* أقتبس منها مايلى : « الفلسفة تبدولى فى صميمها هى الميتافيزيقيا ، والميتافيزيقيا هى علم الشروط الأولية للوجود والحقيقة ، علم العقل والمقولات الكلية ، علم الفكر من حيث هو والفكر فى الأشياء فهل المذهب التجريبى فلسفة ؟ نعم بمعنى أنه يضع ،

ولا حيلة له إلا أن يضع ، المسألة الخاصة بصياغة المبادئ صياغة عقلية كلية ولكن من حيث أنه يحلها حلاً سلبياً ، فيجب تسميته فلسفة سلبية أو أيضاً سلباً للفلسفة ، (٤٢) .

لئن كانت مهمة الفلسفة تعريف الحقيقة ، فإن أية نظرية تقول بأنه ليس هنالك حقيقة تعتبر ، دون ما التواء ، سلباً للفلسفة ، ومن ثم « ضد — الفلسفة » ، وإذا كانت مهمة الفلسفة تعريف القيم النهائية لكان من الممكن اعتبار النظرية القائلة بأنه ليس هنالك قيم نهائية « ضد — الفلسفة » . مثل هذه النظريات قد تمثل فلسفة في أوسع تعريف للكلمة ، ولكنها تمثل « ضد — الفلسفة » في التعريف الأضيق الذي أستخدمه في هذه النقطة .

(١٥)

١ - « ولأن الأفكار الإسمية والأشياء الإسمية توجد بالنسبة لنا كأسماء في المقام الأول ، فإن المنطق المضمر في أسمائها يميل إلى أن يحل في أذهاننا محل المنطق المضمر في واقعها الحقيقي » .

وثمة مثل إلى جانب تلك الأمثلة التي بسطناها في هذا الفصل ، هو مثل فريق « البولندجز » وفريق « الفدائيين » (في الباب الأول - القسم الثامن) .

٢ - « فالأمة الأوروية البيضاء التي تنطبق عليها كلمة « تركيا ، اليوم ، لا تشبه أى شبه في واقعها الوجودى الأمة المنغولية المسماة « تركيا ، والتي قامت في أقصى شرق البحر الأبيض المتوسط منذ عشرة قرون خلت » .

كان الأتراك شرقيين صفر البشرة ، ينتمون إلى سلالة أمم فرسان انطلقوا من أواسط آسيا للتغلغل في قارة أوراسيا . والأرض التي استقروا فيها أخيراً كان يقطنها منذ بداية التاريخ أوروبيون يعش يسعون السلاف وقد كان السلاف حاضرين للأتراك المغول . من ثانياً القرون استغرق المغول

الأتراك في السلاف ، الذين تصاهروا معهم واختفوا في النهاية . ولقد تركوا اسمهم للسلاف الذين بقوا حيث اختفى المغول .
والانفصال بين الاسم والواقع هو السبب الشائع للخلط في تفكيرنا ، وهو يستأهل بالتالى الفحص .

٣ - ولوعاد «ماركس» إلى الدنيا لاعتبر ما لا يزال يسمى «شيوعية» شيئاً يمثل مجموعة منافسة للأفكار معارضة لتلك التى وضعها هو نفسه .
ان تخيل «كارل ماركس» عائداً إلى الأرض ليكتشف ماحداث «الشيوعية» ينتمى إلى القضية الرئيسية لقصة الفضولى الأكبر في رواية «دستوفسكى» : الإخوة كارامازوف . هنا النقطة التى أبرزناها في هذا الفصل تمضى إلى نتائجها المنطقية المقنعة .

٤ - «فنحن نربط أنفسنا بالإسم الثابت ، وبذلك نفلت من التيار الذى سنغرق فيه إن لم نفعل ذلك» .

نحن جميعاً ، كما لاحظنا من قبل (٤٥) ، مستعدون لتقبل قسماث البيئـة الجارية كقسماث سوية وراسخة ، ومثلة لقصد الله أو الطبيعة ، وتمثل لنا نفس الملاممة التى تمثلها الخلية للنحل ، فدولة الأمة (أو الديمقراطية ، أو حكم الهيبسبرج) تمثل ما قصد إليه الله . فنحن أشبه بركاب في قطار متحرك نلتقط من نوافذه لقطات عارضة نعرف بها أين وصلنا في النهاية . فأفلاطون وأرسطو التقطوا صورة دولة المدينة ، والآكويث وداتى التقطوا صورة الإمبراطورية العالمية ، وهوبز التقط صورة الدولة المستبدة ، ولوك صورة دولة الهويج ، وهيجل يلتقط صورة دولة - الأمة . وكل منهم يعرض صورته الفوتوغرافية كنموذج يدرس ليحل محل الواقع الوجودى الذى يعتبره النقص والاضمحلال . وكل منهم يروم وقف التغير بأن يستبدل عالماً مثالياً إسمياً بالعالم الوجودى . وكل منهم ، وإن كان يدعو إلى الإصلاح

والتحسين يحاول أن يوقف تيار الزمن . فكل منهم يتوخى المحافظة على ما يمكنه أن يدافع عنه ، أغنى تلك التغيرات التي هي في الواقع ترميمات في البناء الأصلي الذي يحافظ عليه .

يبد أن القطار لن يوقف . فكما تنفق حياتنا الفردية في تقدم مستمر نحو الموت ، فكذلك كل قسمة من قسومات مجتمعتنا تزول من أول ظهور لها . « الكل يمضي والكل يتغير . . . » هذه هي أشد القضايا حدة ومرارة في الفن والأدب اللذين يحاولان دائماً تخليد ما لا يمكن أن يدوم .

ولكن صيفك الأبدى لن يدوم
ولن يفقد لإشراقه وتجليته المتبدى فيك
وهيات للموت أن يحتريك في ظله
عندما يتقدم بك الزمن
فأدام في وسع الناس أن يتنفسوا والأعين أن ترى
فسيعيش هذا الروح فيك ، ويمنحك هذا الحياة (٧)

إن العالم الإسمي يدوم حيث لا يدوم العالم الواقعي . وصورة الرسام تبقى هنالك بعد عصور طويلة من تحلل صاحبها في الثرى . ولم يجد اليونان مقعاً إلا حين أمكنهم في نهاية الأمر أن يعبروا عن رؤياهم في معابد من الحجر لا في معابد من الخشب ، وتلك المعابد قائمة إلى اليوم لتتحدث عنهم ، بعد آلاف السنين من اندثارهم . وهرقليطس ما قىء يعيش في العالم الإسمي .
والآن وأنت ترقد يا ضيفي المزد

ولم تعد سوى حفنة من تراب طال عليها الزمن
فإن نغماتك العذبة ما برحت هناك والبلايل الصداحة لازالت يقظة
ذلك أن الموت وإن كان يأخذ كل شيء لا يستطيع أن يأخذ تلك الأشياء (٤٨) .

ويقدر ما يصيح الناس السمع ، تستمر الأصوات تدوى بعد موت
مشتدتها . ولكن مع استمرار التخير ، قد يفقد الناس ملكة الإنصات إلى
ما أنصت إليه أسلافهم . ثم بعد أن تفدوا الأذان صماء ، تصمت الأصوات
في نهاية .

وليس من الخير « لجان بودان » Jean Bodin أو « لبوسويه » Bossuet
أن يقولوا وهما يتأملان في الأسس الجديدة للحق الإلهي : لقد وصلنا .
سيضطّر الناس في قرنين أن يقرّوا بأن هذه الأسس قد غدت مهجورة ،
وأهم لم يعودوا يسلبون بالسند الأكيد الذي وجهه ، بودان ، « د بوسويه »
فيها . فإما أن يعاد تشكيلها (كما فعل الإنجليز دائماً) وإما تثبت الناس
بها طويلاً لتنهار في النهاية وتسقط في الفوضى كما حدث في الثورة الفرنسية
ثم يقام نموذج إسمي جديد ، دولة الأمة مثلاً ، وفلاسفة سياسيون يزعمون
مرة أخرى أننا وصلنا . إن وهم الثبات يتغلب ، ذلك لأن الإسمي ، الذي
يسود أذهاننا ، يبقى بلا تغير حتى حين يتطور الواقع الوجودي . ولكن
سير الزمن يأتي مرة أخرى بالزوال . والفجوة التي تتسع بين الإسمي
والوجودي ، قد أفر الجميع في النهاية بها . ونحن نرى ، شيئاً فشيئاً ، أننا
بعد كل شيء لم نصل .

(٢٦)

« ويمثل العهد الجديد فجر نزعة عالمية تقف وجهاً لوجه أمام النزعة
القومية المبررة في أسفار موسى الخمسة . وثمة معرفة أوسع بعالم الجزيئات
المحسوسة بدأ يشتد ساعدها لاحتضان نزعة عالمية ، أعنى تصور جنس
بشري واحد »

إن الانتقال من النزعة القومية الدينية إلى النزعة العالمية الدينية لم
يكن مباغتاً ولا تاماً في الانتقال من العهد القديم إلى العهد الجديد ، أو من

اليهودية إلى النصرانية . لقد أصبحت بعض السلطات اليهودية ، إن لم تكن كلها ، تنظر إلى اليهودية اليوم كدين عالمي (٤٩) . وتاريخ ما قاله اليسوع وما فعله في الإنجيل ليس بزعة عالمية خالصة فدينه ، كما أبان ذلك بوضوح ، كان هو الدين اليهودي وقد خاطب إخواته اليهود في سياق هذا الدين ، بما يتضمن هذا السياق من مفاهيم قومية عديدة . وقد جاء أمره إلى الحوارين الإثني عشر في إنجيل متى (١٠ : ٥ - ٦) على مايلي :

« اذهبوا بين الأمم ، ولا تدخلوا مدن السامريين ، ولكن اذهبوا إلى الغنم الضائعة لبית اسرائيل ، وفي متى ١٥ : ٢٤ تسأله امرأة كنعانية أن يشفي ابنها ، ويحببها قاتلا : « إني لم أرسل إلا إلى الغنم الضائعة لبית اسرائيل ، وأضاف قاتلا : « ليس من العدل أن نأخذ خبز الأطفال ونزيمه للكلاب و نعترف المرأة بالتمييز بين الشعب المختار وغيره بقولها : « نعم ، أيها السيد ، ولكن حتى الكلاب تأكل الفتات الذي يسقط من مائدة السيد » . وقد دفع هذا الرد المؤثر اليسوع آخر الأمر إلى شفائه الابنة ، على الرغم من أنها أجنبية .

ولكن هذه النزعة القومية الموروثة كانت أضيق من أن يقبلها يسوع فتجاوز حدودها مراراً وتكراراً . فليس شرط الخلاص ، كما عرفه ، القومية بل الإيمان . وفي الإصحاح العاشر من سفر لوقا ، نجد المحامي الذي يدعوه المسيح إلى أن يحب جاره كما يحب نفسه يسأل : ومن هو جاري ؟ فيجيب المسيح بالقول المأثور عن السامري الصالح ، ونحوه أن الأجنبي الصالح هو الجار ، ولكن المواطن غير الصالح ليس جاراً .

ولكن الانفصال الحقيقي عن النزعة القومية جاء بعد يسوع وتسجله « أعمال الرسل » . فتعاليم اليسوع كانت موجهة قبل كل شيء إلى اليهود

ولكنهم في جلتهم رفضوها ، فكانت النتيجة أن الرسل كان عليهم أن يواصلوا رسالته بين الأجانب ما داموا يريدون السير فيها . ولكن حتى « بطرس » ، رغم صلته الوثيقة بيسوع دهش حين رأى في حلم أن هذا مسموح به . وقد خاطب الأجانب المجتمعين في بيت « كورنيليوس » بمدينة « قيسارية » بقوله : « أتم أنفسكم تعلمون كيف أنه لا يجوز لليهودي أن يرتبط بأحد من شعب آخر أو يزوره ، ولكن الله أوضح لي أنه لا يصح أن أصف أحداً بأنه من الرعاع أو بأنه غير نظيف فالحق أتى أعلم أن الله لا يظهر أية محاباة ، وأن كل امرئ ينشأه ويفعل الحق في كل شعب مقبول لديه ، فدهش المؤمنون من بين المختونين الذين جاءوا مع بطرس لأن عطية الروح القدس أسبغت على الأجانب .

ولكن في سفر التكوين نجد « يهوه » يقول لموسى : « قل لكل جماعة شعب إسرائيل لا تضربوا الانتقام أو الحقد ضد أبناء شعبكم ، ولكن أحبوا جيرانكم كما تحبون أنفسكم » . هنا نجد الكلام متغصاً مع الوصية الثانية للسبح التي تقول « أحب جارك كما تحب نفسك » ، ولكن المعنى مختلف . فلو أن المحامي سأل « يهوه » : « ومن هو جارى ؟ » لتلقى قطعاً جواباً مختلفاً عن جواب « يسوع » . ومفتاح الخلاف هو في لفظ « شعبك » . ففي سفر اللاويين معنى « شعبك » ، أولئك الذين ينتمون إلى قومك . ولكن يسوع في إحدى لحظات إشرافه ذهب بعيداً بقوله : « لقد سمعتم أنه قيل (أحب جارك واكره عدوك) ولكنني أقول لكم أحبوا أعداءكم وادعوا الله لأولئك الذين يضطهدونكم حتى تكونوا أبناء لآبائكم الذي في السماء ، فإنه يجعل شمسكم تشرق على الشر وعلى الخير ، ويرسل مطره على التقي وغير التقي » .

فتقسيم « يهوه » البشر إلى شعوب أجنبية بعضها عن بعض في الإصحاح

الحادى عشر من سفر التكوين يطل أخيراً فى الاصحاح العاشر من أعمال الرسل ، . ولكن بمعنى غير أكيد إلى حد بعيد وكذلك من حيث المبدأ لا من حيث التطبيق . فقد تبين أنه ليس من الهين السير تجميع البشر من جديد كما كان من السهل تفرقهم أول الأمر . فالمسيح نفسه دفع لأن يقول « لا أولئك اليهود الذين اضطهدوه أنهم ليسوا أبناء الله ولا ينعمون بأبوته ، ولكن « أتم من أيكم الشيطان » فهنا نجد صيغة الصراع والاضطهاد (صيغة النوعين المختلفين) لن نعدم لها أمثلة فى العصور اللاحقة .

فيهو والمسيح يتفقان فى أنهما يدعوان الإنسان إلى حب أبناء جنسه . ولكن الخلاف يدور حول تعريف هذا الجنس . فالوصية التى تنهى عن القتل لا تمنع أبناء « يهو » من قتل أبناء الإله الوثى شمس خصمه ، ورأى كثير من المسيحيين أنها لا تعنى أنه لا يجوز لهم قتل الكفار أبناء الشيطان . وجواب المسيح على من سأله : « ومن هو جارى ؟ » لم يكن من الشمول بحيث يمنع ذلك . فعلى الرغم من أنه قلل من حواجز القومية لجعل من الممكن اجتيازها ، فإنه لم يجعل البشر جنساً واحداً . ولعل الوقت لم يكن قد تهيأ بعد لذلك ، من وجهة نظر تطور التفكير الدينى .

(٢٧)

١- « ولست أزعم أن «الوحى» التقدى، يفتق دفعة واحدة أو بوساطة... فالوسيقى الغريبة بدأت على التأكيد فقد إلهامها مع مطلع القرن التاسع عشر . وقد يمكن أيضاً أن يكون هذا الإلهام قد انطمس عندنا اليوم » .

ويمكننا أن نحكم على هذه الأمور بالدرجة التى يكون عليها العامل المحدد فى تقدم مجتمع من تصور أو تكنيك ، من معرفة أو ترجمة ، من رؤية أو تعبير . فالمثالون اليونان فى القرن السادس ق . م ، فى تلك الأشكال

القديمة المسماة « أبولوس » Apollos ، كانوا يناضلون من أجل تحقيق رؤية لا تتلام معها مهارتهم التكنيكية . ومن جانب آخر لم تكن الحاجة إلى المهارة التكنيكية هي التي قيدت أخلاقهم ، بعد ذلك بخمسة قرون ، في نحت اللوكون أو البرجامون . فندوة ماوصل إليه النحت اليوناني (كندوة الهندسة والفلسفة والدراما اليونانية) هي في تلك الفترة حوالى القرن الخامس ، حين بلغت الرؤيا ووسيلة التعبير معاً أقصى مدى . وعلامة التدهور الذي أعقب ذلك هي المهارة الفنية بدون رؤيا والاتصال بدون رسالة .

فنحن منذ قرن نعيش في فترة تاريخية من التدهور . ووسائلنا التكنيكية قد وصلت إلى درجة كبيرة من التقدم . ولكن ما في عصرنا من نزعة مضادة للفلسفة يشكر وجود أى عالم أعلى تمثله هذه الوسائل . ففنانونا بمهارتهم التكنيكية التي لا تقارن ، يحاكون فقط العالم العادى الناقص أو يربطون أنفسهم بتجارب مجردة ، قد يكون الافتقار إلى معنى فيها هو المعنى الذين يجاهرون به وينهضون بالتعبير عنه ، وينقلون فيه فقط رأيهم في أنه ليس هنالك شيء لنقله . فالمؤلفون الموسيقيون ينتجون موسيقى ممتازة تكنيكياً في حدود ارتباطات تجريدية للصوت ، بحيث قد يجد الموسيقي الحبير استجابة في قراءة النوت الموسيقية ، ولكن العزف لا هدف له ، أو أن هدفه الإحساس أكثر منه التعبير . والفلسفة تابع نظرية للمعرفة تقضى إلى سلب للمعنى . والعلم يتابع غايات عملية ، وليس هدف السياسة « الحياة الطيبة » ، ولكن « حياة أكثر رغاء » في حدود مادية .

ومعنى الافتقار إلى معنى هو الذى جعل من الممكن حديثاً أن يقوم الشبازى بالرسم ، وعرض رسمه في معرض للفن التجريدى ، وإعجاب النقاد الذين لم يعرفوا أن من قام بالرسم هو شبازى .

وحدثت حالة مماثلة في ٥ يونية ١٩٤١ ، حين أذاعت هيئة الإذاعة البريطانية — على سبيل السخرية والمهزء — عزفاً زعمت أنه من التأليف الموسيقي للطليعة باسم « دق وإيقاع » للويسكار البولندي « بيوتزاك » ، Piotr Zak . وكشفت الأنسة « سوزان برادشو » من القسم الموسيقي في ب. ب. س ، فيما بعد سر هذه المعزوفة ، قالت : « لقد جمعنا كل آلات العزف التي استطعنا أن نجدها ، ومضينا حول الاستديو ونحن ندق عليها ، وقد كتب الناقد الموسيقي للجريدة « التايمز » ، وقد أخذ مأخذ الجد : « لقد كان من الصعب علينا يقيناً أن نستوعب أكثر من الخطوط العريضة للموسيقى وذلك بسبب النسبة العالية للأصوات من جانب ، وبسبب تعددها المصرف من جانب آخر . » (٥١)

وحين يندو المعنى اللامعنى هو القضية الرئيسية للفن المجاد أو الموسيقي المجادة ، سيصير من الصعب التمييز بين مثل هذا الفن أو هذه الموسيقى وبين ما يمثل اللامعنى الذى لا معنى له . (٥٢)

٢ — ونحن وصلنا إلى حيثما كنا منذ ثلاثة آلاف سنة مضت ،

ففي أثناء حماسة الحرب العالمية الثانية ومرارتها ، كان في وسع « روزفلت » ، وهو يمثل الذهن المشترك أن يدين أمة بأسرها ، وأن يقيد عند هزيمتها ، بقيد العبودية . ولكن حين هزم الألمان بالفعل في نهاية الأمر ، وعندما دخلت قواتنا المحتلة ألمانيا ، لم تكن هنالك فكرة في القيام بما قام به « جوشوا » في « أريحا » . ثم أصبح الألمان في نظرنا ما كانوا عليه من قبل ، فاعتبرناهم إخوة لنا ، وانتقلنا إلى إلقاء عبء الذنب من الأمة على الأفراد ، الذين حوكموا وأعدموا طبقاً لإجراءات إنسانية وتمدنة نسياً . وليس في استطاعة المرء أن يتخيل محاكمات « نورمبرج » ، في وضع أسفار موسى الخمسة .

٣ — « وقد نمضى إلى أمام نحو تمجيد يتخطى
تصورنا الحاضر » .

قال القاضي أوليفر وندل هولمز Justice Oliver Wendell Holmes :
أظن أنه ليس بعيداً على الإنسان ، مثل الدودة التي تعد مسكناً للفراشة التي
لم ترها قط ، أن يكون له مصير كوني لا يدرك له كتباً .

(٢٨)

١ — « وإذا اتخذت فكرة الولايات المتحدة الأمريكية بادی* ذی بدء
شكل كلمات ورموز أخرى ، فقد دفعت هؤلاء الأفراد أن يروا أنفسهم
كأعضاء جماعة أمريكية لها ملامتها ، وجعلتهم يتبعون في توافق المبادئ
والقوانين والجزئيات الإسمية الأخرى للفكرة ، وأن يرضوا هذا التوافق
على جيرانهم » .
ومثل بسيط قد يكون نافعا .

إذا ما تخلت فجأة عن الجنسية الأمريكية واكتسبت الجنسية البريطانية ،
وإذا انقطعت عن دعوة نفسى أمريكياً ودعوت نفسى بدلاً من ذلك إنجليزياً ،
فقد أشعر أن من المناسب أن أكف عن هجاء لون color كما اعتدت ،
وأن أتجاهها Colour بدلاً منها . وقد أشعر أن من المناسب أن أنحول عن
« Check » إلى « Cheque » الخ . . . وقد أتكيف بفكرة جديدة ومختلفة
للملازمة .

٢ — « هذه إذن ، هي الحدود التي يجب في كنفها أن نحاول فهم عالم
دول الأمم الذي نعيش فيه » .

وأحد الذين كانوا على صلة وثيقة بحياة السياسة عدة سنوات ، والذي

أصبح طالباً أكاديمياً في السياسة ، والذي وجد نفسه في النهاية يدرس السياسة ، بدأ يشك في أن السياسة يمكن فهمها خارج الإطار الذي وضعه فلسفة الثنائية ، سواء أخذ بها أخذاً شعورياً أو لا شعورياً . وإذا كان من الممكن تقبل مثل هذه الفلسفة قبلاً واعياً ، ودرست في جامعاتنا ، لاختفى الفشل الذي تبوء به المحاولات الحالية لشرح السياسة (مثل محاولات شرح أشياء أخرى أيضاً) . وحينئذ يمكن أن يفهم القدر الأكبر من الظواهر السياسية .

(٢٩)

١ — « وفي العرف المسيحي الذي نشأ في زمن كانت فيه الإمبراطورية الرومانية تتحلل في وحل الدناءة ، كانت الدولة شريرة في جوهرها . وحتى الثورة الفرنسية لم يكن هنالك إلا استعداد ضئيل لصياغتها صياغة مثالية . »

جمل « توماس الإكويني » الإمبراطورية العالمية في طابعها الثنائي الروحي والزمني ، جزءاً من نموذج مثالي لتنظيم الجنس البشري . والمدافعون المتأخرون عن نظرية الحق الإلهي ، لم يطمئنا في الدولة الملكية الوراثية التي نهضت عليها . وأياً ما كان في كلا الحالتين ، كما في أفلاطون وأرسطو ، يظن أن خير الأفراد من حيث هم كذلك ، يتمثل في المطالبة بالتنظيم السياسي المناضل من أجله . ويرر « هوبز » الدولة المطلقة باعتبارها أقل شراً فحسب ، ومن حيث أن مقابلها الحالة التي يكون فيها كل فرد في حالة حرب مع كل فرد آخر ، بحيث تكون حياته « حياة منعزلة » ، فقيرة ، قدرة ، وحشية ، وقصيرة ، وإذا لم يميز « روسو » الدولة من الجماعة فقد كان أول من جعلها غاية في ذاتها يضحي الفرد من أجلها بانياته الخاصة . وقد تابع خطاه القوميون في القرن التاسع عشر — الذين يمثل لهم بهيجل

ومازنى — الذين كانت الدولة بالنسبة لهم مثلاً أعلى يجب على الفرد أن ينكر ذاته وما يكونه من أجله .

هذه الصياغة المثالية للدولة تنتمى إلى التقليد يعقوبى والتقليد الليبرالى المقابل ، وهو الذى يستلهم المسيحية الأولى ، تمثله الفقرة التالية من كتاب « توماس بين » : Common Sense الذى نشر فى يناير سنة ١٧٧٦ .

« المجتمع فى كل دولة خير وبركة ، ولكن الحكومة — حتى أفضل حكومة — ليست إلا شرّاً لا بد منه ، وهى — فى أسوأ حالة لها — غير محتملة ، ذلك أننا حين نعانى ألوان الشقاء من حكومة ، وهى التى تتوقعها من بلاد بلا حكومة ، تشتد طامتنا حين نرى أننا نعد بأيدينا الوسيلة التى نشقى بها . إن الحكومة كالرداء هى شعار البراءة المفقودة : فقصور الملوك تشاد على أطلال خاتل الفردوس ، إذ حينما كانت دوافع الضمير واضحة جليلة ومتسقة ومطاعة دون مقاومة ، لم يكن الإنسان بحاجة إلى أى مشروع آخر ، ولكن حين لا يكون الأمر كذلك يجد الإنسان من الضروري أن يتنازل عن جزء مما يملك ليعد الوسيلة التى تسكفل لسائر الناس الحماية ، وهو يفعل ذلك بنفس الحكمة التى توصيه فى كل حالة أخرى بأن يختار بين شرين أخفهما . وحينما كان الأمن هو الخطة الحقيقية والغاية الصادقة للحكومة ، لترتب على ذلك — وهو الأمر الذى لا نملك تفسيره — إثارة الآخرين له ، أياً كان الشكل الذى يبدو لنا ضامناً لهذا الأمن بأقل نفقة وأعظم فائدة . (٥٤)

٢ — « إن كلمات كهنه (أعنى الاستقلال ، الحرية ، الحكم الذاتى) تتجه الآن إلى أن تتخذ حياة خاصة بها وفنيلة مركوزة ، فى نظرنا نحن الأناسى بصرف النظر عن أى معنى نوعى . »

والاستخدام الخطأ لهذه الألفاظ يفضى فى معظم الأحيان إلى خلط

وتشويش أى معنى اصطلاحى يمكن أن يكون لها . خذ مثلاً ، حاكم ولاية أركانساس ، فهو يشير إلى ولايته — عادة وفى كثير من الأحيان — فى بياناته العامة : « ولاية كانساس ذات السيادة » . . وقد يكون للكلمات على ذلك خاصية سحرية لا علاقة لها بالمعنى الدقيق . ومواطنو « إنديانا » يعلنون فى غر أن ولايتهم « ولاية » وإن كان قليل منهم ، أو لا أحد منهم يعرف ما تعنيه .

(٣٠)

« وكل من الأشخاص المعنوية على المسرح الدولى يتساوى مع الآخر مساواة الواحد الصحيح للواحد الصحيح » .

فلا أهمية لكون الولايات المتحدة تتألف من حوالى (١٨٠^٣) مليون نسمة بينما تتألف هندوراس من ١٨ مليون فقط — فالولايات المتحدة شخص واحد يارادة واحدة ، وهندوراس شخص واحد يارادة واحدة ، والواحد يساوى الواحد . وقد لا يكون من الإنصاف أن نحصل لإرادة الولايات المتحدة وزناً أكبر من إرادة هندوراس لمجرد أن الولايات المتحدة أضخم .

وقد يقول البعض إن لمواطن هندوراس من قوة التصويت ضعف ما لمواطن الولايات المتحدة فى الجمعية العمومية للأمم المتحدة ، مادام صوت الولايات المتحدة يمثل مائة شخص مقابل شخص واحد بمنزله صوت هندوراس (بافتراض أن هذا الصوت يمثل بالفعل الشعب الهندوراسى) . ولكن هذه النظرة يمكن أن يأخذ بها غصب أولئك الذين يعتبرون الفرد هو الوحدة الأساسية أكثر من اعتبارهم للشخص المعنوى . ويبدو أن هذا ينطبق على « كار E. H. Carr » ، وهو يناقش مشروعات المنظمة

الدولية بعد الحرب، وهى المشروعات التى وضعت أثناء الحرب العالمية الثانية. يقول : « إن ما نعى بينائه ليس هو وضع ألبانيا على قدم المساواة مع الصين والبرازيل ، بل هو وضع الفرد الألبانى فيما يختص بالحقوق والفرص الشخصية ، على قدم المساواة مع الفرد الصينى أو الفرد البرازيلى . » (٥٥)

(٢١)

« من المعروف جيداً أن عدداً كبيراً من الناس فى وسط أوروبا بعد سنة ١٩١٩ قد أسفوا على الحرية القومية التى حررتهم من إمبراطورية الهابسبرج . والزم بأن عامة الرجال والنساء يستقبلون مبهجين فقدانهم لوسائل معاشهم وأحرياتهم الشخصية كضمن لحرية أممهم ، هذا الزعم لا يقدم عليه إلا أولئك الذين لم يعانون التجربة . » (٥٦)

(٢٢)

١ - « . . . الاتحاد ، طبقاً للحياد السويسرى ، لا ينتمى لشيء حتى ولا للأمم المتحدة . »

تتبنى سويسرا بالفعل إلى منظمات التعاون الدولى فى مجالات غير المجال السياسى ، مثل اتحاد البريد العالمى ، وقد أصبحت الآن عضواً أيضاً فى منظمة التعاون الاقتصادى الأوروبى ، وهى ليست قائمة لأغراض سياسية ولكن من الممكن أن ترتبط ضمناً بمثل هذه الأغراض .

٢ - إن المواطن الفاليزى قد تعلم أن يحتفل كعيد قومى بذكرى ذلك اليوم من سنة ١٩٢١ الذى انضمت فيه مقاطعات الغابة الثلاث : أورى ، وشفايز ، وأنترفالدين Uri, Schwyz, Unterwalden ، كما يعتقد لتأسيس سويسرا . هذا مثل لنصر الأسطورة الممتزجة بالواقع فى الأغراض

القومية . فما فعلته الولايات الثلاث سنة ١٩٢١ هو أنها تمردت على « الإمبراطور الروماني المقدس » ، « رودلف فون هابسبرج » ، وكونت حلفاً دائماً ضده . وولايات أخرى في الجبل انضمت إلى الحلف مع مرور الأيام . وما بدأت به الولايات حلفاً نما وأصبح اتحاداً — يسلم فيه باستقلال أعضائه — بعد هزيمة الإمبراطور ماكسيميليان سنة ١٩٤٩ ، حين تخلصت الولايات من الضريبة الإمبراطورية . وقد اشتبكت الولايات الداخلة في هذا الاتحاد في حرب بعضها مع البعض ، وذلك إبان النضال الديني في القرن السادس عشر ، ولكنها انتهت إلى تجديد الوفاق بينها . واعترفت السلطات الأوربية في معاهدة السلام في وستفاليا سنة ١٦٤٨ باستقلال هذه الولايات أو هذا الاتحاد عن الإمبراطورية . ولكن لا يكاد يكون في مستطاع المرء أن يقول إن ثمة شيئاً كالتاريخ السويسري مؤسساً على وجود سويسرا . بل أمامه عوضاً عن هذا تواريخ محلية : ما حدث في لوسرن أو في زيورخ ، في بازل أو في شافهاوزن .

وفي سنة ١٧٩٨ إستولت جيوش الثورة الفرنسية على هذه الكوكبة من الولايات ، وقررت بأن تكون « الجمهورية الهلفية » ، التي كانت « واحدة غير منقسمة » تحت حكم فرنسا . وأياً ما كان ، فعند إعادة الوضع القديم سنة ١٨١٥ ، حفظ استقلال سويسرا ، ومن ثم انضمت إلى المجموعة جمهوريات فاليز ونيوشاتل وجنيف (وهي دولة — مدينة قديمة) المستقلة . وقد انقلب أعضاء هذا الاتحاد بعضهم على البعض الآخر في النزاع الديني سنة ١٨٤٧ ودارت الحرب سجالاً بينهم . وكنيجة لهذا القتال أصبح ماكان اتحاداً لولايات مستقلة — بصفة رسمية — دولة واحدة فدرالية في ظل الدستور الذي لا يزال سائداً . ويمكن أن تكون سنة ١٨٤٨ ، شأنها شأن سنة ١٩٢١ ، بمثابة ميلاد لسويسرا ، إذا تغاضينا عن النظر إلى التاريخ

السعيق . والخلط في الالفاظ والتصورات في هذا التاريخ يزودنا بالمعرفة في هذا المجال . ففي معظمه لا نستطيع أن نقول ما إذا كنا نتعامل مع كيان واحد أو عدة كيانات ، مع جامعة من الدول المستقلة ، مع اتحاد من الولايات المستقلة ، مع اتحاد فدرالى ، أو مع دولة المدينة . فالتاريخ سيره بطيء ، كثيراً ما ينقطع ، لجماعات يتفاوت حظها من الاستقلال تضى نحو الاندماج ، وليس في وسع إنسان أن يقول ما إذا كانت العملية قد تمت أو ستم الآن . والأسطورة تبسط كل شيء باختيار أول أغسطس سنة ١٩٢١ ، كيوم ميلاد لسويسرا .

٣ - لما كان للملابسات الإسمية تأثير على أذهاننا أشد من تأثير الملابس الواقية ، فإن ما يبدو لنا على خريطة البسيطة ، قد يكون أهم من الواقع الذى تزعم أنها تمثله .

ففي سنة ١٩٥٠ ، مع التحلل السريع للإمبراطوريتين البريطانية والفرنسية المستعمرتين ، كان ثمة اهتمام شديد وعناية غامرة بكيان يسمى أفريقية . وبدأت تنمو النزعة القومية الأفريقية وتنمو معها مشكلة أفريقية ، ومسألة مستقبل أفريقية وهكذا .

ولكن لا أحد نظر إلى أفريقية ككيان واحد . حتى أولئك الذين يعيشون فيها لا يمكنهم أن يروها بالصورة التى نألفها من خريطة العالم . فنحن من الخريطة فقط نعرفها ككيان متميز متسق ، والخرائط واضحة في هذه النقطة . فلأفريقية تخطيط يحددها كذلك الذى لسويسرا .

ومع ذلك فالخرائط مخطئة بالفعل ، فتمه يحيط يفصل شمال أفريقية - المنطقة الساحلية المطلة على شاطئ البحر الأبيض المتوسط وما حوّلها - عن المنطقة الوسطى والاستوائية . ولو كان ذلك محيطاً من الماء مثل البحر الأبيض المتوسط ، لأظهرت الخريطة أن هناك كيانين منفصلين ،

ذلك لأن المصطلح عليه في الخرائط تمييز البحار والمحيطات باللون الأزرق .
وحينئذ كان الكيان الشمالى يبدو ألصق بأوروبا من الكيان الجنوبي ،
ولكان من الممكن أن يفتى لأوروبا . ولكن المحيط الذى يفصل المنطقة
المتاخمة للبحر الأبيض هو محيط من الرمال تدعوه الصحراء . مثل هذه
المحيطات اليابسة وإن كانت تشكل حدوداً أشد أثراً من حدود المحيطات
المائية ، لا تتميز على الخرائط من المناطق الأرضية المقترنة بها ، ومن أجل
هذا فإن ما تظهره الخرائط هو قارة واحدة تمتد من البحر الأبيض المتوسط
إلى رأس الرجاء الصالح . وقد حدا بنا هذا إلى الظن بأن أفريقية كيان
واحد ، وإلى أن نجعل منها شخصية معنوية في خيالاتنا ، فنمو من ثم نزع
قومية أفريقية ، ومشكلة القومية الأفريقية .

وهذا بعيد بالفعل عن الواقع الطبيعى والتاريخى . فالأقطار القديمة
شمال الصحراء ترتبط بأوروبا ، وكانت مقطوعة عن أقطار جنوب الصحراء .
وليس الأمر فقط لأن البحر الأبيض أضيق في مساحته وأيسر في اجتيازه
من الصحراء (فالمحيطات المائية ييسر اجتيازها بحيث تعتبر عامه دعامه
لجماعة تضم أولئك الذين يقطنون شواطئها) وأقطار البحر الأبيض تتبع
المنطقة المعتدلة الشمالية ، وسكانها في أساسهم من البيض . وتاريخها هو
تاريخ البحر الأبيض . وقد كانت جزءاً من الإمبراطورية الرومانية
لقرون . ولا يكاد يكون هنالك شيء في التاريخ أو الجغرافيا يربطها
بأفريقيا الاستوائية جنوب الصحراء - اللهم إلا الاسم المشترك « أفريقية » ،
الذى يدل على تلك الصورة التى ألفناها على الخريطة . ولكن هذا هو الذى
يجعل كل الاختلاف لأنه يؤدى إلى التصور السائد فى أذهان الناس ،
حيث الإسمى أشد واقعية دائماً من الواقعى .

إن السكان على جانبي الصحراء الذين يدعون أنفسهم « أفريقيين »

بدأوا يفترضون أنهم يجب أن يشكّلوا جماعة واحدة . وسائر العالم يفترض ذلك أيضاً .

٤ — والجمعية المسماة « الأمم المتحدة » ، ينظر إليها في كثير من الأحيان كما لو كانت الجماعة الممثلة للجنس البشرى . ويجب أن ننظر إليها من جانبين متميزين : من جانب كجموعة من النظم والإجراءات الإدارية لحل المشكلات بين الأمم ، ومن جانب آخر كفكرة مجردة يمكن أن تكسوها شخصية معنوية تطالب بولاء الناس . فهي في الجانب الأول أداة وفي الجانب الثاني يمكن أن تعتبر كخير في ذاتها ، كغاية في ذاتها ، كما أن النزعة القومية في « دولة - الأمة » تعتبر خيراً و غاية في ذاتها .

وأى شخص يستعرض المناقشة العامة حول الأمم المتحدة منذ سنة ١٩٤٤ لا بد أن تؤثر فيه تلك الدرجة من اللبس والخلط بين هذين التصورين . فثلاً كان هناك منذ البداية في الولايات المتحدة أولئك الذين زعموا أن الأمم المتحدة لا تعدو أن تكون مكاناً لجمعية عامة ، ساحة تناصر فيها الأمم آراءها وتؤيد مصالحها . بل لقد بدأ لهم جميعاً أن من المناسب للولايات المتحدة أن تبذل قصارى ما في وسعها للارتفاع بالتيسيرات التي تتيحها هذه الساحة لتفرض آراءها ومصالحها ، وهي آراء ومصالح ليست بالضرورة غير مستحقة للتقديم . ومن ناحية أخرى ، كان هناك أولئك الذين تمثل لهم الأمم المتحدة جماعة أوسع ، جماعة تتبعها الأمم الأعضاء ، ويدين لها الناس بالولاء . وفي هذا الرأي الأخير تكون الأمم المتحدة شخصية معنوية تواجه النزعة القومية أو المصالح القومية ، التي تطالب أتباعها بالتضحية بها .

وفي النظرية الدستورية الأمريكية يقف مجلس الشيوخ كهيئة — بينما يتألف من أشخاص يمثلون الولايات — في جانب المصلحة القومية بأسرها ،

في وجه المصالح الجزئية لأى من تلك الولايات . وقد يعتبر انحرافاً عن الجادة إذا وضع الشيخ مصلحة ولايته فوق المصلحة القومية حين تتنازع المصلحتان ، وأولئك الذين يعتبرون الأمم المتحدة جماعة لها الحق الأعلى في الولاء ينظرون نفس النظرة لأية زعة لا تعتبرها أكثر من ساحة تحل فيها الخلافات الدولية .

ومسألة كون الأمم المتحدة ساحة أو شخصية معنوية بإرادة خاضعة بها ليست في المقام الأول مسألة واقعية ، وإنما هي مسألة منصبية على صحة التجريدات التي لا يمكن أن تكون صحيحة صحة مطلقة ، وهي أيضاً مسألة أية أوهام ينبغي لنا أن نأخذ بها لكي نواجه الضرورة الملحة لإدارة دفة المجتمع الإنساني .

٥ - في الباب الثاني - قسم ٨ - فقرة ٢ حين أقيمت رابطة منطقية بين نظرية المساواة في السيادة وذلك التطرف في النزعة القومية التي تعتبر « دولة - الأمة » هي الوحدة الأساسية للمجتمع ، استشهدت بميثاق الأمم المتحدة كتعبير نهائي عن النزعة القومية لأنه قد بنى على هذه النظرية . ويفترض هذا النظر إلى الأمم المتحدة كساحة أكثر من اعتبارها شخصية معنوية في ذاتها . وفي أحوال أخرى أيضاً قد يكون ذلك أقرب إلى المنطق منه إلى العدل . والقارىء المدقق قد يلاحظ بنفسه أن الولايات الأمريكية الخمسين بمثابة تمثيلاً متساوياً في مجلس شيوخ الولايات المتحدة ، أو أن الولايات الإثنتين والعشرين السويسرية بمثابة بالتساوى في مجلس الولايات في « بيرن » ، تماماً كما تمثل الأمم المائة أو أكثر الأعضاء في الأمم المتحدة على قدم المساواة في الجمعية العمومية . ولئن كانت ضروب عدم التساوى بين الولايات في أمريكا أو في سويسرا ضروباً محدودة ، ولا تصل في أقصاها (١٦٢ - الأمم)

إلى الحد الذى تصل إليه بين الأمم المتحدة ، إلا أنها لما مع ذلك اعتبارها .
بجملة سكان ألاسكا ١٢٩.٠٠٠ ، وسكان نيويورك ١٧ مليون ، ودرود
أيلاند ، مساحتها ١٢١٤ ميل^٢ ، ومساحة ألاسكا ٥٩٠.٨٨٤ ميل^٢ ، ويبلغ
تعداد سكان زيورخ ٨٤٢.٠٠٠ نسمة ، وسكان شرايز ٧٣.٢٠٠ نسمة ،
ومساحة « زوج » ٩٣ ميل^٢ ، وجريسوز ٢٧٤٦ ميل^٢ . والأساس المنطقي
للساواة بينها فى التمثيل هو أن كل ولاية شخص معنى يارادة واحدة ،
وكل منها يساوى الآخر كما يساوى الواحد الواحد .

ومع ذلك فهذا الترتيب فى كلتا الحالتين خطأ تاريخى ، فهو ترتيب قد
نحلى — بالرغم من كونه منطقياً فى حدود السيادة — عن منطقة عبر
التاريخ . فحين تحالفت الولايات الثلاث عشرة الأصلية فى أمريكا ، لتدافع
عن قضية واحدة ضد إنجلترا ، فعلت ذلك على أنها ولايات تتساوى فى
السيادة . وارتباط الولايات السويسرية من أجل النطاق المشترك كان
أيضاً فى أصله ارتباطاً بين أطراف متساوية فى السيادة . ومع ذلك فحين
رسخت فكرة أن الجماعة الفدرالية الكبرى شخص واحد له إرادة واحدة ،
بدأ ضغط هذه الفكرة يمحو التميزات الأصلية لما يمكن أن ندعوه الشخصية ،
والإرادة بين الولايات المكونة لها . فثلاً نجد أن « ولیم بن » أسس فى
الأصل بنسلفانيا ككومونولث يحمى فكرة الكويكر عن المجتمع ، وعن
الملائمة الإنسانية . وقد منحها هذا تميزاً خاصاً فى البداية . ولكن كل هذا
قد زوى ، والمسافر اليوم لا يكاد يجد فوارق ذات مغزى بين بنسلفانيا
والولايات المجاورة . لقد أصبحت كلها أمريكية ، وأجزاء من الشخص
المعنى الأكبر . لقد كان لجنيف فى القرن السادس عشر وهى تحت حكم
« كالفن » سميت الشخصية المميزة والإرادة الواحدة ، التى زوت من هذا
المركز القديم للإصلاح البروتستنتى ، وغدت مثل سويسرا بأسرها ، تكاد

تكون من الروم الكاثوليك . واليوم لم يعد مجلس شيوخ الولايات المتحدة ومجلس الولايات السويسرى يمثلان منطقاً جاريّاً ، ولكنهما يمثلان القدرة على العمل ، وهذا هو الذى يبرر قيامهما .

٦ — لقد انطوت منذ أفلاطون وأرسطو أربعة وعشرون قرناً من الخبرة والتجربة صانتنا من الوقوع فيما وقع فيه من خطأ ، ألا وهو اقراض أن الفط السياسى فى زمانها ومكانها الذى كانت تمثله « دولة — المدينة ، كان نمطاً راسخ القدم دائماً . ولم تختف دول المدينة بظهور الإمبراطورية الرومانية ، وإنما كانت مابرحت شائعة حتى فى القرن التاسع عشر ، وما زالت « سان مارينو » بيننا إلى اليوم . ولكن أشكالاً أخرى من التنظيم السياسى بدأت تسود : أولا الإمبراطورية العالمية ثم دولة الأمة . وثمة سبب للتكهن بأنه مع انتصاف القرن العشرين ستعمر دولة الأمة إن لم يكن فى فعاليتها فعلى الأقل فى فائدتها ، وإن لم يكن فى العالم بأسره ، فعلى الأقل فى العالم الأوروبى .

فافتقار أوروبا الغربية المفككة للفعالية كان طابع السنوات التى أعقبت الحرب العالمية الثانية . فع انهيار الاقتصادى سنة ١٩٤٧—١٩٤٨ وجدت الولايات المتحدة أن ليس فى وسعها أن تنقذ — عبر الأطلنطى — دول الأمة كلا على حدة إنقاذاً فعالاً ، ونجم عن ذلك أن تنفيذ مشروع مارشال قد اقتضى إنشاء منظمة التعاون الاقتصادى الأوروبية التى شملت ست عشرة دولة . وحوالى الوقت نفسه أفضى اتحاد أوروبا الغربية إلى حلف تعاون عسكرى اقتصادى اجتماعى بين دول أوروبا الغربية عقد فى بروكسل . وفى سنة ١٩٤٩ أقيم مجلس أوروبا ، واتخذ ستراسبورج عاصمة له ، وكان له مجلس وزراء وجمعية استشارية . وفى سنة ١٩٥٢ ظهرت الجماعة الأوروبية للفحم والصلب . وفى سنة ١٩٥٣ انضمت البلاد الإسكندنافية إلى المجلس

الشمال ، وفي سنة ١٩٥٩ انضمت ست دول أوروبية أخرى لإقامة سوق مشتركة ، لتعيش معاً في كنف تعريفه جمركية مشتركة . لقد عمل تهديد الدول الشيوعية بتشكيل منظمات ، لا في أوروبا وحدها بل في جميع أرجاء العالم الحر ، للدفاع المشترك أو التعاون في مختلف المجالات الاجتماعية والاقتصادية .

ولا يستطيع أحد أن يقول ما إذا كان هذا يعني قليلاً أو كثيراً . فالأهمية التاريخية للأحداث هي الأثر الذي تطلعه عبر العقود والقرون . فالأحداث في نظر الذين يرقبون منظر حاضرم ، أشبه بعدد لا يحصى من البذور التي تنثر في الحقول ، فقليل منها ينبت وأقل من ذلك ينمو حتى ينضج ولا يستطيع أحد أن يقول أيها بذور المستقبل . ونحن انضمت ولايات الغابة الثلاث معاً سنة ١٢٩١ لتوحد صفوفها ضد «رودلف فون هابسبرج» ، لم يكن في استطاعة أحد أن يتنبأ بسويسرا ، ولم يكن في وسع أحد بالتأكيد أن يعتقد أن ذكرى هذه الحركة التي قامت فقط في وجه تهديد مباشر ، سيقوم بإحيائها خمسة ملايين نسمة على أنها عيد ميلاد أمة ، بعد ذلك بزهاء سبعة قرون . وإذا استطعنا أن نعود القهقري إلى ذلك اليوم للاحتفال أحداثاً لاحصر لها ، تبدو منكرة ، وقد نسيت اليوم لأنها لم تكن لها عواقب تاريخية ..

ومن العبث الظن بأن مجلس أوروبا ، ومنظمة حلف شمال الأطلسي ، ومنظمة الدول الأمريكية ، أو منظمة الأمم المتحدة هي بداية لمستقبل فسيح . وليس من العبث الظن بأن واحدة منها أو الأخرى قد تكون كذلك . فعملية التطور تستمر ، وتتطلب دائماً منظمة أوسع للجمع الإنساني . وقد هجرت اليوم دولة المدينة المستقلة بذاتها بفعل الملابس المتطورة ، وهي ملابس تبدو مودية بدولة الأمة المستقلة بذاتها إلى أن تهجر كذلك . فكل من يسافر على طرق أوروبا الكبرى ، أو يشتري من أسواقها ، يمكنه أن يرى كيف أن «دولة - الأمة» قد غدت غير مكتملة بذاتها . فعلى

الطرق الكبرى قد يعبر حدوداً قومية عديدة في اليوم الواحد . وفي الأسواق يجد حتى المنتجات الغذائية تأتي من جميع الأصقاع ، وأن أية آلة من الآلات تكاد أن تتجمع من أجزاء مصنوعة في بلاد عديدة . ولأوروبا شبكة تليفونية واحدة ، وشبكة تليفرافية ، وشبكة كهربائية ، وشبكة خطوط حديدية ، وشبكة خطوط جوية ، وهي جزء من شبكة تشمل العالم . فكل من يضكر في مشكلات الدفاع العسكري يمكنه أن يرى الالتزام الذي تلقى هذه المشكلات عبثه على عاتق دول الأمة الأوروبية لتتحد . وما يصدق على أوروبا ليس بأقل صدقاً على الولايات المتحدة وعلى كندا وعلى سائر العالم . وينجم عن ذلك أنه بين إمكانيات المستقبل قد يكون هنالك اندماج تدريجي بين الدول (دول الأمة) ، مماثل لاندماج المستعمرات الأمريكية الثلاثة عشر ، أو الولايات السويسرية . وقد يأتي اليوم الذي تذوي فيه هوية هذه الدول كأشخاص معنوية ذات سيادة ، مثلما حدث بانسلفانيا أو للفاليز .

وقد يحدث أن دول أوروبا ، وقد جعلت أمام التطورات التكنولوجية ، غدت تبدو لسكانها غير صالحة ، سواء في الأمن الذي تجلبه أم في السلطة التي تمثلها . وإذا تحس أوروبا بوطأة التهديد المشترك لقوى جديدة عارضة عنها ، فإن لفكرة أوروبا عناصر لا بد أن تتجنب نحو الولاء لها . فلها سلطة الماضي ، الذي قد يمكن أن يقترب من ماضي الصين ، ولكن لا مثل له في التاريخ . ويمكن إقامة الدعوى بشيء من الصواب على أساس أن الحضارة في كل مكان اليوم هي في الأصل حضارة أوروبية ، وأن عناصر الحرية والكبرياء الإنساني في أي مجتمع توجد فيه ، مثلها مثل عناصر التكنولوجيا ، لها جذور أوروبية . ولأوروبا كذلك طاقم من القوة والثروة ما برحت لا نظير لها . ففي الطقس وفي المصادر الطبيعية ، ليس هنالك على

سطح الأرض منطقة أخرى تقارن بها في إفنائها للتقدم الإنساني . ولا يسع المرء أن يشك حتى اليوم ، حين تحقق شعوب أخرى مثل هذا التقدم السريع ، في أن الشعوب الأوروبية لا يمكن تخطيطها في العمل البارِع المادف من أجل تعزيز المدنية .

إن ما تقتفر إليه أوروبا لتجنب ولاء سكانها ، هو الشكل الذي يجعل لجماعة مجردة طابع الشخص المعنوي ، الذي يمكن للأفراد أن يدينوا له بالولاء . فلأن الولايات المتحدة رئيساً ينطق بلسانها ، فإنها تسمع لها صوت شخصي وتجلى لها إرادة شخصية . ولما كان للولايات المتحدة حدود مادية وعاصمة (عاصمة بمثابة ذلك الجزء من الجسم الذي يدير ويضبط سائر أجزائه) فن الأيسر إمكان تصورهما ككيان شخصي متسق . فإذا كان لأوروبا ملك أو رئيس ، عاصمة ودستور ، ولون واحد على الخريطة ، لأمكن للإنسان على التأكيد أن يجد الدول التي تؤلفها تفقد قوتها التي تقف بها في وجهها في حلبة التنافس من أجل اكتساب ولاء الناس .

وعلى ذلك فيمكن أن تندو أوروبا على مر الأيام ، خلفاً للأمم الأوروبية كما غدت سويسرا خلفاً للولايات السويسرية .

ولكن هل نستبعد كندا ، والولايات المتحدة ، وجمهوريات أمريكا اللاتينية — وكلها أقطار أوروبية في الأصل أقامها الأوروبيون من أعالي البحار ؟ هل نستبعد أستراليا ونيوزيلندة ؟ وهل نستبعد اتحاد جنوب أفريقية ؟ هل نستبعد اليابان وهي دولة أوروبية مولدة ؟ وهل نستبعد في المستقبل الاتحاد السوفيتي ؟ ثم هل من اليقيني أن الهند أو جمهورية الفلبين أقل استحقاقاً من جنوب أفريقية ؟

إن المشكلة مزدوجة . لأن بلداً بنخامة الولايات المتحدة لم يستشعر - على عكس البلاد الأوروبية - ضالة شأنه أمام التطورات التكنولوجية بحيث أحس

أبناؤه بحاجتهم إلى الاندماج في وحدة أكبر على حساب هويتهم القومية .
وفي الملايسات الحاضرة قد تستمر الولايات المتحدة في التثبيت باستقلالها
وسياستها . أما سائر الأقطار فإن عنصر الاتساق في كل منها يفقد كلما انبسط
الكيان الشخصي المزمع ، فشمّل خصائص متعددة أوسع جغرافياً وثقافياً
وسكانياً . وكل ما نملكه هنا هو على أية حال التمكن بتطورات المستقبل
التي تمضي بغير تحديد في كنف تطور عام لا يقف عند حد . لقد بدأت
سويسرا بتسوية ضعيفة بين ولايات ثلاث ذات سيادة جمع بينها الجوار
الجنوبي ، واللغة الواحدة ، والدين الواحد ، والعدو الواحد . وبعضى
القرون ، ضمت مساحة جغرافية أضخم ، وثلاث لغات على الأقل ، ودرجة
من الاختلاف الدينى .

وإذا أجبنا لأنفسنا المعنى فى التمكن لكان فى استطاعتنا أن نتطلع إلى
زمن تنعكس فيه حضارة واحدة تشمل العالم بأسره ، فى تنظيم سياسى واحد
للجنس البشرى . ذلك أنه بالنظر الطويل فى التاريخ ، نجد أن أشد الوقائع
مفزى فى حاضرتنا ، قد تكون أن ثمة مدينة واحدة قد نجحت فى نهاية الأمر
فى أن تبسط فتشمل الكرة الأرضية كلها ، وأن تنمى فى سرعة بيئة صناعية
متسقة يعيش فيها الناس فى كل مكان . فلو أن زائراً من « المشتري » زار
سنة ١٥٠٠ ، مدينة مكسيكو (التى كانت تسمى آنذاك تينوشيتلان)
ولندن وموسكو ولاهور ويكيو وطوكيو وهونولولو لشاهد حضارات
عديدة منفصلة ومتميزة . فإذا زارها اليوم رأى فيها جميعها حضارة
واحدة .

ومع أن هذا الذى تحقق قد تسبقه - على مر الزمن - إقامة حكومة واحدة
للجنس البشرى فسيبقى نظام الجماعات المركزية ، كما كانت دول المدينة عند
اليونان تشمل قبائل ، وكان يظن أنها تنتمى إلى أمة هيلينية . وكما كان على عهد

الإمبراطورية الرومانية العالمية التي شملت أمماً و دول - مدينة ، ، وكما كان في دول - الأمة ، في الغرب حيث كانت جميعها أعضاء في العالم المسيحي . والدوائر المتعددة تتنافس من أجل أن تظفر بولاء الفرد الذي يقيم في مركزها كلها ، فبعضها يسود في فترة ، والبعض الآخر في فترة أخرى والذي يخضع للتطور هو الأهمية النسبية للجماعات المركزية .

نحن نعيش في عصر قد ينتهي فيه هذا التعقد كله إلى الفوضى ، ولن يسلم شيء ، وتعيث العصابات الهمجية فساداً ونهباً وسلباً كما حدث في القرن العاشر في أوروبا . أو قد تخلق قوة واحدة إمبراطورية عسكرية عالمية في معمعة هذه الفوضى ، كما فعلت روما . أو قد يتخذ التغير شكل التطورات التقدمية وهي رقيقة نسبياً ، بمعنى نحو غلبة الجماعات الأكبر مع اندماج واختفاء الجماعات الأصغر . أو قد تنبسط البشرية إلى ما راء الفضاء ، تاركة الكواكب القديمة صانعة كواكب جديدة موجهة إياها إلى مدارات جديدة ، مزودة إياها بجو يمكن التنفس فيه ومستعينة في نهاية الأمر عن العلاقات الدولية بالعلاقات بين الكواكب . وقد تسكن البشرية كواكب ، ومن ثم تسهل علاقات بين النجوم . إن المستقبل قد يحقق أيّاً من هذه الاحتمالات أو كلها ، ولكننا لا نستطيع أن نتنبأ به . كل ما في وسعنا أن نفعل هو أن نحاول فهم العناصر المنطوية فيه .

(٣٤)

استخدمت كلمات « ولاية » ، « دولة » ، « جماعة » دون ما تفرقة بينها ، وذلك في إحاطتي على رؤيا روسو للعالم المثالي . ففي تلك الرؤيا لم تكن الدولة شيئاً والجماعة شيئاً آخر . فالدولة كانت مجرد تعبير عن الجماعة ككل . ولعل من الممكن القول بأنها كانت صورة الجماعة ، ولا تتميز منها أكثر بما تتميز صورة بدن الإنسان من البدن ذاته .

لقد تنبأ كل من « روسو » و « ماركس » بتحول أساسى فى الطبيعة البشرية . وحين يتم هذا التحول سيكون الناس جميعاً سواء . ولن تكون هناك اختلافات ولا صراعات . فى هذه المرحلة فى رؤيا « ماركس » تنضم الدولة .

وضمور الدولة هذا ، متضمن — كما أرجح — فى رؤيا « روسو » أيضاً ما لم تبق الدولة بالضرورة لإدارة الشؤون الخارجية . والعقد الاجتماعى يهور للقارىء عالماً من أشخاص معنوية كل منها مستقل ، وكل منها يسعى لمصلحته الذاتية . وقد كان أمل « روسو » فى بحث كبير بعد ذلك يواجه فيه المشكلات التى ندعوها اليوم علاقات دولية ، ولكنه لم يفعل ذلك بالمرة ، وربما لو فعل لتنبأ بعالم نهائى (ولكان قد تنبأ بالتأكيد بنوع ما من الفدرالية يسبق هذا العالم) تندمج فيه جميع الأشخاص المعنوية لتشكل الشخص المعنوى الواحد للجنس البشرى تحت رعاية وهداية إرادة واحدة كلية . والحق أن هذا المضمون المحتمل فى فلسفته سرعان ما استغله جيوش الثورة الفرنسية التى نهضت « لتحرير » الشعوب وراء حدود فرنسا والاحتفاء بها كإخوة . وهذا المضمون واضح غاية الوضوح فى الماركسية .

(٣٥)

١ - « لقد وجدت الولايات المتحدة نفسها تقاثل مدى أربع سنوات لتضع شعب الفليبين الذى لم يشأ أن ينضوى تحت لوائها » .

وتأيداً لهذه القضية ، أنظر الفصل الخامس عشر إلى السابع عشر من كتابي : الحلم والواقع ، نيويورك ١٩٥٩ . Dream and Reality

٢ - « ... الإمبراطورية الرومانية التى عاشت جيلاً بعد جيل لا شيء إلا لأنها كانت أشبه بشجرة عمود تبق متعصة القائمة بعد موتها » .

أعتقد أن هذا التشبيه المؤثر كان « اشبنجر » أول من استخدمه في كتابه : أنهار الغرب .

٣ - « إتنا نمتطى جوادين ويجب علينا أن نضع قسماً واحدة بكل ثبات على صورة كل منهما » .

ثمة تعبير كلاسيكي عن هذه المشكلة في القصص فيرواية «دون كيشوت» لسيرفانتس . فدون كيشوت يعيش فقط في العالم الإسمي للقصص الرومية في العصور الوسطى ، فهو عاجز عن إقرار الواقع الوجودية كما هي عليه ، آخذ بأفكاره عن الملامة بالرغم منها . و«سانشوبازا» يعيش فقط في العالم الوجودي . وما يضني على القصة روحها هو وعى القارىء بأن الفارس المخبول يمثل شيئاً أكثر من جنون لا معنى له . فهو بخلاف «سانشو» له نفس . فهو يتطلع ، وإن يكن بطريقة تدعو للرثاء ، إلى اللوغوس .

وتعد «كانديد» لفولتير مثلاً آخر . فالدكتور بانجلوس يمثل أولئك المحتالين الذين يحملون حرقهم الاتجار بالأفكار الإسمية ويرصدونها لخدمة مصالحهم الدنيوية . و«كانديد» الذى تولى تعليمه «بانجلوس» ، ودون معرفة بالعالم الوجودي ، يسافر عبر قارتين في محاولة للعثور على بلاد توافق ظروفها الوجودية عالم أفكاره الإسمية . وفي نهاية المطاف كيف تنهيه بالحياة في العالم الوجودي كما هو . وأياً ما كان ، فقد كان متميزاً عن المحتالين والأوغاد الذين أحاطوا به بنفس النبل الذى ميز «دون كيشوت» ، من أحاطوا به من سفلة القوم .

إن قضية العالمين وما يصيب أحدهما من خيبة أمام الآخر هي قضية المأساة والمهابة أيضاً بما بينهما من قرابة ومن انتقال إحداها إلى الأخرى

فكلماتها تناول التباين الأساسى فى الطبيعة البشرية ، وإن كانت كل منهما تناوله من وجهة نظرها الخاصة . وفى جميع المآسى العظمى يهزم اللوغوس بنى شخص البطل الذى يمثل ، أمام الملبسات الوجودية الدينية التى تحيط به . هذه هى القضية فى « هاملت » وفى « الإخوة كارامازوف » ، وهذه هى القضية فى « موبى ديك » .

والسبب فى أن هذه المآسى ترفع من الروح المعنوية أكثر مما تثبط النظم هو أنه تحت السطح ، ثمة تأكيدات « اللوغوس » فى الإنسان أكثر من إنكاره . فبينما الحقيقة أن الحوت الأبيض هزم « آخاب » بالمعنى الحرفى ، فإن آخاب قد انتصر بالمعنى النهائى ، وذلك برفع شأن كرامة الإنسان ، وإظهار أنها لا تخبو . فآخاب ، لا الحوت ، هو الذى يبقى نموذجاً نقى به . وكذلك الشأن فى « دون كيشوت » و « كانديد » و « هاملت » و « ديمتري كارامازوف » .

(٢٦)

١ - « إن أوجه التشابه لا تيسر التعريف تيسير وجوه الاختلاف له » أنظر الباب الثانى - القسم الخامس - فقرة ٣ ..

٢ - « الاستشهاد بـ « كليفتون فايمان » من مقدمة لرواية « تولستوى ، الحرب والسلام » . نيويورك ١٩٤٢ (ص ٢٤)

٣ - « الاستشهاد من « توسيديدس » من كتابه : « تاريخ الحرب البيلوبونيسية » .

(٣٧)

١ - وفي عبارات ميتافيزيقية ، من الممكن تصور انضمام جميع جزئيات الموجود واندماجها بعضها في البعض الآخر - من الذرات إلى الجزئيات ومن الجزئيات إلى الكائنات العضوية ، ومن الكائنات العضوية لتشكيل إحساساً مركباً وهكذا - إلى أن يندو الموجود كله في النهاية ، بعد شوط طويل من التطور واحداً .

في خاطري بحث « تايلهارد دي كاردين ، في كتابه : « الظاهرة الإنسانية » ،
فهنا تمثل لنا هذه الظاهرة كرؤيا . كوحى دون أن تمرز حجة أو دليلاً .

في الباب الثاني - قسم ٢ - فقرة ١ : أبدت ميلى للواحدية ، وفي الباب الثاني - قسم ٢٥ - فقرة ٢ قدمت بعض الأسس لهذا الميل .

٢ - « وينبغي لنا أن نبني رؤية مثل هذا التنظيم البشرية كلها بحيث يضمن حرية الفكر والتعبير . وبحيث يتق من صف أى نزعة للاستبداد » .

يقول « لورد أكتون » : « إن أشد اختبار يقينى نحكم به عما إذا كان بلد من البلاد حراً ، هو مقدار ما تتم به الأقليات فيه من أمن » . (٥٧)

هوامش

E.W.F. Tomlin, Great Philosophers of the East. — ١

London, 1959, pp. 36 ff. & 310.

٢ - أنظر المصدر السابق. الإحالات الموجودة في كشف المصطلحات والأعلام.

Quaestiones disputatae, VII: "De veritate," Qu. 1, Art. — ٣
IV, 3.

٤ - أنظر ص ٣٧٩ - ٣٨٠ ، ٣٨٦ من نقد العقل الخالص ترجمة
«مايكليجون» .

Critique of Pure Reason, translated by J.M.D. Meikle John
London 1934.

٥ - أنا مدين بمعلوماتي عن هذا التمثال للدكتور ه. ل. شاييرو
بالمتحف الأمريكي للتاريخ الطبيعي ، حيث يوجد التمثال بمكتبه .

٦ - أنظر الباب الأول ، قسم (٢٥) .

٧ - ألف «لوك» : «مبحثين في الحكومة قبل سنة ١٦٨٨» ، وإن كانا
قد نشرنا بالفعل بعدها . وهما يمثلان مع الثورة فكرة الملائمة القائمة
في ذلك العصر ، وأما الفكرة التي تمثلها الملكية ستبوارت فقد أصبحت
مهجورة .

٨ — الكتاب الثاني ، الفصل السابع .

٩ — الكتاب الثاني ، الفصل الثالث .

١٠ — أنظر ص ١٠٦ من : تأملات في الثورة في فرنسا

Reflections on the Revolution in France.

London, 1950.

١١ — أنظر ص ٢٦٤ : دراسات في الحرية والسلطة

Essays on Freedom and Power, Boston 1949.

١٢ — أنظر ص ٣١ من المصدر السابق

دراسة عن « تاريخ الحرية في العصور القديمة »

“The History of Freedom in Antiquity”

The Philosophy of History, trans. J. Sibrée, N. Y. — ١٣
1944 P. 14.

(Quoted by Bowle, Politics and Opinion, London, 1954, p. 46).

١٤ — هذا النص موجود في طبعة « العقد الاجتماعي » باريس سنة

١٩٤٣ ص ٢٢٢

“Du Contract Social, Paris, 1943”.

Marx-Engels Gesamt ausgabe, Abteilung I, Band 5 : — ١٥

“Die Deutsche Ideologie” 1845-46, Marx-Engels, Verlag G.M.B.H.,
Berlin, 1932. p. 10.

١٦ — بعد أن أوجز كل من « ماركس وإنجلز » تاريخ الصراع الطبقي
حتى لحظة ميلاد طبقة البروليتاريا أشار إلى هذه الطبقة على أنها مؤلفة من
« أغلبية أعضاء المجتمع ... ومنها ينشأ الوعي بضرورة ثورة أساسية ».

وعى هو الوعي الشيوعي ، ويمكن أن ينشأ أيضاً في الطبقات الأخرى .
فشكراً لموقف هذه الطبقة .

أنظر ص ٥٩ - ٦٠ من المصدر السابق .

١٧ — أنظر ص ١٠ عدد ٢١ ديسمبر سنة ١٩٥٨ من الأذرفر

The Observer-London

١٨ — في استشهادي بالنص الأصلي المراجع حافظت في معظم الأحوال
على الأصل ، إلى حد أني استبدلت « يهوه » بـ « الرب » .

C. f. Rabbi isidore Epstein, Judaism, London 1959, p. — ١٩

55; Dean William R. Inge : Every Man's Bible, New York.

1931 pp. XI, XII, XIV.

« من عساه يشبهك يا « يهوه » بين الآلهة ؟ » هكذا أنشد
موسى وشعب إسرائيل في سفر الخروج ١٥ : ١١

٢٠ — أنظر المصدر نفسه كتاب يوحنا

٢١ — « الخطيئة الأصلية هي نتيجة خطيئة اقترفها ، طبقاً للواقع
التاريخي إنسان فرد يدعى آدم ، وهي صفة جبلية فينا ، لا شيء إلا لأنها
انحدرت إلينا منه .. »

Papal encyclical Humani generis 1950.

Translation by R. A. Kn.

يذكر لنا كافراتا Canon Cafferata في كتابه :

«The Catechism Simply Explained'. (London, 1954. pp. 62).

أن نارجهم نارجقية من نوع ما « وأن الألم الذي تسببه ألم حسي » .

٢٢ — لتناقض سقوط الاعتقاد في هذه النظرية في الأزمنة الحديثة
أنظر الباب الأول من كتابنا القسم ٢٦ .

٢٣ — المجلة الأولى في كتاب "مقدمة إلى مبادئ الأخلاق والتشريع
الفصل الأول ،

"An Introduction to the Principles of Morals and Legislation".
Chap. I.

٢٤ — أنظر صفحتي ٢٦٥-١٦٦ .

٢٥ — أنظر Cambridge Modern History, Vol I, Ch. XX.

٢٦ — أنظر ص ١٨٢ من :

Plato : The Republic, Translation by Davis and Vaughan,
London, 1935, Book V.

٢٧ . ورد في الموسوعة الأسترالية - سdney سنة ١٩٥٨ " أنه وإن كان
الجنسان يعيشان عادة في عرى ، فإن بعض الأفراد يضعون أحياناً جلد -
الكانجرو على أحد الكتفين ، وتذكر بسدد لغتهم " أن من المشكوك
فيه أن أعدادهم تخطت إثنين . فلم يكن هناك نظام مستقر للكلام ، فبدلاً
من العدد وتصريف الفعل ، والفعل استخضمت الإيماءات والاشارات
للتعبير عن فوارق المعنى . . وتقول الموسوعة إن المستوطنين البيض
نظروا إلى السكان الأصليين نظرهم إلى بشر من درجة أدنى وطالوم
بمقتضى ذلك .

٢٨ — أنظر الباب الثاني ، قسم ٢٥ ، فقرة ٢ .

٢٩ — تصور هذه المرأة العجوز دور الجهل في تيسير مشكلة التوفيق
بين الحقيقة المجردة والحقيقة الملبوسة . فهي من حيث كونها أحد أفراد

الشعب الذى يحمل مسئولية السلطة (بمقتضى النظرية التى من أجلها قدم للمحاكمة ، وهى النظرية الممثلة فى ديباجة ميثاق الأمم المتحدة) قد استدعيت لتدلى بوجهات نظرها عن الشعب اليهودى ، وعن أحداث بولندا . ولما لم يكن لأرائها سند من تجربة بالحقيقة الملبوسة فى أية حالة من الحالات المذكورتين ، فإن آراءها لا يمكن أن تستند إلا على ما قدم إليها متسكراً فى ثياب حقيقة مجردة . وما دامت لا يمكنها أن تشعر بالحاجة إلى التوفيق بين التجريد والتجربة ، فإنها تسلم بالأمر جملة وتفصيلاً من غير مناقشة .

فالجاهل يعيش فى عالم مجردات لم توضع موضع الفحص والاختبار ، وما ينبغى أن يلاحظه القارىء مع ذلك ، هو أن الفلاحة العجوز لا تختلف فى هذا اختلافاً واسعاً عن أستاذ جامعى ، كما يمكن أن يخطر للإنسان لأول وهلة ، فكم من الأساتذة الأمريكيين لهم آراؤهم فى العلاقات الدولية ، يعلون الحقيقة الملبوسة فى الصين أو فى الباكستان ؟ فهم كذلك يعتمدون على تصورات للحقيقة المجردة لم توضع فى معظمها موضع الاختبار بمحك الحقيقة الملبوسة .

٣٠ — الفقرتان التاليتان توصيان بأن الألمان لم ينجذبوا وحدهم لفكرة كونهم قد اختيروا بالطبيعة ليسودوا سائر البشرية . فمع دورة القرن عندما امتلكت الولايات المتحدة الفلبين ، كتب المحرر الليبرالى الممتاز ، «وليم ألن هوايت» ، أنه لمصير الأنجلو — سكسون الجلى أن يتصدر العالم مظفراً . فهو سيملك جزر البحر ... هذا ما يقضى به القدر للشعب المختار . هكذا كتب ... وهكذا يكون . وفى نفس الوقت كتب السناتور «ألبرت يفرديج» — وهو سياسى مؤرخ عن الله «... لقد اختار الله الشعب الأمريكى بمثابة أمته المختارة لكي تتولى أخيراً القيادة لتجديد العالم» .

هذان نصان مأخوذان عن :

Mark Sullivan = Our Times, N.Y. 1926, Vol. I. pp. 48 and 50.
Decline and Fall of the Roman Empire, London. 1909. — ٢١
Vol II. Chap. XII. pp. 390-391.

Sebastian Haffner in the Observer, London, April 24, — ٢٢
1960.

٣٣ — القسم الخامس من مقال عن المنهج .

Discours de La Méthode.

٣٤ — انظر الباب الاول ، قسم ٢٥ ، الباب الثاني ، قسم ٥ فقرة ٣ ،
قسم ٢٥ فقرة ٢

٣٥ — انظر الباب الثاني قسم ٢ فقرة ٣ .

٣٦ — مقال عن «الطبيعة البشرية» ص ٥٣٦ من موسوعة العلوم الاجتماعية
المجلد السابع .

The Encyclopedia of the Social Sciences, N. Y. 1932, Vol. VII.
Hamburg, 1934, p. 92. — ٣٧

André Lalande (ed.) : Vocabulaire Technique et — ٣٨
Critique de la Philosophie, Paris, 1960, p. 631.

٣٩ — نفس المصدر السابق ص ٥٩١ .

J.O. Urnson (ed.) : The Concise Encyclopaedia of — ٤٠
Western Philosophy and Philosophers, London, 1960. pp.
253-254.

Norman. O. Brown. : Life Against Death : The — ٤١
Psychoanalytical Meaning of History, London, 1959, p. 25.

٤١ - ١ - المشكلة هنا هي المشكلة الأبستمولوجية التي تناولناها في الفصل الثاني .

٤٢ — Paris, 1960, pp. 773-774

٤٣ — أنظر الباب الثاني . القسم ٩ فقرة ٥ .

٤٤ — Letter to Dr. Lewis Meyer (Ep.XII) Quoted in Sir Frederick Pollock, : Spinoza, London, 1935. p. 73.

٤٥ — الباب الثاني — قسم ٩ — فقرة (١) .

٤٦ — لا ينطبق هذا ، أو هو ينطبق فقط مع تحفظات على الفلاسفة الثوريين مثل روسو وماركس . ولكن دولة روسو الأصلية « جنيف » كانت أساساً لنموذج روسو . وحتى ماركس الذي كان ثورياً فعلاً شأنه شأن روسو لم يخطر بباله أن يكون كذلك ، فقد أخذ الصراع الطبقي في عصره كنموذج للمجتمع الإنساني ، إلى اليوم الذي ينتهي فيه عند غاية غيبية تعادل اليوم الآخر ، ويقدم ملكة السماء إلى الأرض .

٤٧ — Shakespeare, Sonnet XVIII

٤٨ — W.J. Cory, Heraclitus

٤٩ — Cf. Isidore Epstein, Judaism, London 1959. Ch. 2.

٥٠ — أنظر أيضاً إنجيل متى ٨ : ٥ — ١٣ .

٥١ — ذكر هذا في الطبعة الدولية لنيويورك تايمز ٢ أغسطس سنة ١٩٦١ .

International Edition, The New York Times.

٥٢ — انظر الباب الثاني — قسم ٤ فقرة ٣ .

٥٣ — خطاب ألقى في مدينة نيويورك ، ١٥ فبراير سنة ١٩١٣ في هيكس .
أنظر ص ٤١٧ من :

Hicks : Famous Speeches by Eminent American Statesmen,
St. Paul, 1929. p. 417.

Doubleday Dolphin Edition, 1961. — ٥٤

مأخوذ عن نسخة طبق الأصل من الطبعة الأصلية في ١٠ يناير
سنة ١٧٧٦ ص ١٣

Nationalism and After, London, 1945. p. 43. — ٥٥

٥٦ — نفس المصدر السابق ص ٤٢ .

٥٧ — Essay on "The History of Freedom in Antiquity",
in Essays on Freedom and Power, Boston, 1949.

الناشر
سجل العرب

Bibliotheca Alexandrina



0697364

الثلثين قوشا